FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
TOME LI

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE GRÉCO-LATINE À L'ÉPOQUE PRÉNICÉNIENNE

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LI

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE GRÉCO-LATINE À L'ÉPOQUE PRÉNICÉNIENNE

SEPT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ANTONIE WLOSOK, JEAN-CLAUDE FREDOUILLE,
ANNEWIES VAN DEN HOEK, LORENZO PERRONE,
CHRISTOPH RIEDWEG, EBERHARD HECK,
ANTHONY R. BIRLEY

Entretiens préparés par Antonie Wlosok et François Paschoud
et présidés par Antonie Wlosok

Avec la participation de Monique Alexandre et John J. Herrmann

VANDŒUVRES – GENÈVE
13-17 SEPTEMBRE 2004

ISSN 0071-0822
ISBN 2-600-00751-2

TOUS DROITS RÉSERVÉS
© 2005 by Fondation Hardt, Genève

PRÉFACE

Tout au long de leur histoire plus que cinquantenaire, les Entretiens, loin de s'accommoder de la Grèce et de la Rome classiques, ont exploré à plusieurs reprises l'Antiquité tardive. Le cas échéant, les problèmes historiques n'étaient pas seuls à retenir l'attention: l'intérêt s'est porté souvent sur des aspects philosophiques gravitant autour du néo-platonisme.

Les Entretiens de 1977 étaient consacrés au christianisme en tant que force génératrice de nouvelles formes littéraires, ceux de 1989 aux rapports entre l'Église et l'État. Lorsque fut fixé pour la rencontre de 2004 le thème de «L'apologie chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne»*, personne ne pouvait prévoir que l'étude des luttes du christianisme primitif pour assurer ses positions préfigurerait la discussion actuelle touchant à la réévangélisation de la jeunesse, au statut des sociétés fondamentalistes, voire au 'choc' des civilisations. Les cinquante-et-unièmes Entretiens ne veulent en effet pas simplement sonner l'entrée de notre Fondation dans la seconde moitié de ce centenaire sur lequel elle a mis le cap; bien mieux, ils voudraient être la preuve que dans la Chandoleine brillamment restaurée, on aborde et on débat des problèmes et des aspects du monde antique qui ont pour rôle de nous aider à mieux comprendre et à mieux situer des phénomènes de société et des litiges récurrents de notre monde moderne.*

*Éditer les exposés et les discussions des Entretiens tient du défi: des normes rigoureuses réglementent la longueur du texte et les échéances de l'impression. Les participants aux Entretiens doivent se plier à ces exigences; aucune exception ne peut être admise. C'est pourquoi les organisateurs du colloque et les responsables de la Fondation ont dû, à leur grand regret, renoncer à publier l'exposé de Monique Alexandre intitulé «L'apologétique grecque du II*ème *siècle et l'apologétique judéo-hellénistique». Depuis des décennies, Bernard Grange édite les volumes et surveille l'impression avec compétence*

et ponctualité; il a en outre rédigé l'index du présent volume; qu'il soit remercié très chaleureusement pour la conscience professionnelle et la précision de ce travail, qui fait la réputation de l'édition des Entretiens.

La réalisation et la publication des Entretiens 2004 n'auraient pas été possibles sans l'appui généreux du Rectorat de l'Université de Genève et de la Commune de Vandoeuvres; à ces deux fidèles partenaires ainsi qu'à la Confédération suisse, au Fonds national suisse de la recherche scientifique, à la Loterie Romande, aux fondations privées et aux mécènes qui soutiennent également les activités de la Fondation, nous exprimons notre profonde gratitude.

Margarethe Billerbeck
Présidente du Conseil de Fondation

TABLE DES MATIÈRES

I. Antonie Wlosok

Die christliche Apologetik griechischer und lateinischer Sprache bis zur konstantinischen Epoche. Fragen, Probleme, Kontroversen 1

Discussion 29

II. Jean-Claude Fredouille

L' apologétique latine pré-constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie 39

Discussion 61

III. Annewies van den Hoek

Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria 69

Discussion 94

IV. Lorenzo Perrone

Fra silenzio e parola: dall'apologia alla testimonianza del cristianesimo nel Contro Celso *di Origene* 103

Discussion 142

V. Christoph Riedweg

Porphyrios über Christus und die Christen: De philosophia ex oraculis haurienda *und* Adversus Christianos *im Vergleich* 151

Discussion 199

VI. Eberhard Heck

Defendere-instituere. Zum Selbstverständnis des Apologeten Lactanz 205

Discussion 241

VII. Anthony R. Birley

Attitudes to the State in the Latin Apologists 249

Discussion 278

Indices 291

I

ANTONIE WLOSOK

DIE CHRISTLICHE APOLOGETIK GRIECHISCHER UND LATEINISCHER SPRACHE BIS ZUR KONSTANTINISCHEN EPOCHE. FRAGEN, PROBLEME, KONTROVERSEN

Vorbemerkung

Die Planung der Entretiens 2004 über *L'apologétique chrétienne grecque et latine jusqu'à l'époque constantinienne* hat sich relativ lange hingezogen. Der erste Anstoß erfolgte 1997, als Thema war seit 1998 die frühchristliche Apologetik in den Blick gefaßt, aber zur Präzisierung und dem Beginn der gezielten Vorbereitung kam es erst um 2001/2002. In dieser kurzen Zeitspanne ist — vorbereitet durch stimulierende Einzelpublikationen und kritische Editionen der 90ger Jahre[1] — eine ganze Serie von interdisziplinären Sammelbänden zum Gegenstand erschienen mit Einzelbeiträgen von verschiedenen Autoren, deren Fragestellungen zum Teil ein neues, von aktuellen gesellschaftlichen

[1] Es sei nur an die beeindruckende Reihe der von M. MARCOVICH besorgten Textausgaben früher griechischer Apologeten in den PTS (Patristische Texte und Studien) erinnert: ATHENAGORAS (PTS 31, 1990); PS.-JUSTINUS, *Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos* (PTS 32, 1990); JUSTINUS, *Apologiae pro Christianis* (PTS 38, 1994) und *Dialogus cum Tryphone* (PTS 47, 1997); TATIANUS und THEOPHILUS (PTS 43/44, 1995). Als Beispiel solider wissenschaftlicher Kommentierung und Textanalyse, durch welche die Forschung neue Impulse erhält, nenne ich Chr. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) Ad Graecos de vera religione (bisher Cohortatio ad Graecos). Einleitung und Kommentar*, 2 Bde. (Basel 1994). Eingehende Kommentare zu patristischen Texten sind immer noch ein dringendes Desiderat.

Problemen geleitetes Interesse an der altkirchlichen Apologetik erkennen lassen.[2]

Zur Kenntnis gekommen sind mir bisher die folgenden Publikationen: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, sous la direction de B. Pouderon et J. Doré (Paris 1998); *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M.J. Edwards, M.Goodman, *et alii* (Oxford 1999); J.W. Hargis, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (New York, etc. 1999; ²2001); *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. von R. v. Haehling (Darmstadt 2000); *Märtyrer und Märtyrerakten*, hrsg. von W. Ameling (Stuttgart 2002); vgl. auch *Philosophia togata* II. Ed. by J.Barnes and M.Griffin (Oxford 1997) (Beiträge von M. Frede zu Celsus und F. Millar zu Porphyrios).

Den Höhepunkt bildet die im Jahr 2000 in 1. Auflage und 2001 bereits in 2. Auflage erschienene umfassende Monographie von Michael Fiedrowicz *Apologie im frühen Christentum* mit dem spezifizierenden, in der Durchführung konsequent beachteten Untertitel *Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Diese als Gesamtleistung imponierende Arbeit ist vom Verlag als 'Nachschlagewerk' angepriesen, sollte also verläßliche Informationen bringen. Das ist jedoch, zumal im historischen Bereich, oft nicht der Fall, da Fiedrowicz dazu neigt, fragwürdige Hypothesen der neuesten, oft recht kombinations- und konstruktionsfreudigen Forschung als gesicherte Ergebnisse zu übernehmen.

Bei dieser Lage fällt, so meine ich, diesen Entretiens auch die Aufgabe zu, die Rolle eines Korrektivs zu übernehmen und durch kritische Prüfung und Stellungnahme Fragwürdigkeiten aufzudecken und Problematisches zu benennen und, falls erforderlich, auch unangemessene Aktualisierungen zurückzuweisen.

[2] Es geht vor allem um Probleme des Neben-, Gegen- oder Miteinanders verschiedener Kulturen und Religionen, um Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz und gesellschaftlicher Integration.

Daher habe ich mich, wenn auch nicht gerade freudigen Herzens, entschieden, mich in diesem Einführungsvortrag mit solcher Arbeit zu befassen: Fragen, Probleme, Kontroversen zur christlichen Apologetik der vorkonstantinischen Zeit.

I. *Zur Lage der Christen im Römischen Reich im frühen 2. Jahrhundert*

Das Aufkommen einer apologetischen christlichen Literatur[3] im frühen 2.Jh. oder, präziser gesagt, die Abfassung von Apologien des Christentums (seiner Lehren und Gemeinden sowie des Christseins) hängt mit der bedrohlichen Lage zusammen, in der sich die Christen im römischen Reich befanden. Bedrohlich war sie in doppelter Hinsicht, in rechtlicher, aber auch — und das war eigentlich das Primäre — in gesellschaftlicher. Denn von Trajan war eine paradoxe Rechtslage geschaffen worden, die die Christen der Willkür ihrer ihnen meist nicht wohl gesinnten Umwelt auslieferte.

Spätestens[4] im Jahr 113 hatte er in einem Reskript, das auf eine mit einem eingehenden Untersuchungsbericht verbundene Anfrage des als Statthalter in der Provinz Bithynia und Pontus

[3] Vgl. meine ausführlicheren Darstellungen in: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* = *HLL* 4 (München 1997), 436-438 und *HLL* 5 (1989), 363-404; französische Ausgabe: *Nouvelle histoire de la littérature latine* 4 (Turnhout 2000), 387-391 und 5 (1993), 413-459. Weiter: "Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin" (1974), Nachdruck in A.WLOSOK, *Res humanae — res divinae. Kleine Schriften* (Heidelberg 1990), 137-156; "Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit", in *Gymnasium* 96 (1989), 133-148 (= *Res humanae*, wie oben, 217-232).

[4] Zur Datierung der Anfrage des Plinius siehe A.N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny* (Oxford 1966), 80-84, 532; R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2.Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians* (München 1967), 17-23.Vgl. MOLTHAGEN (wie Anm.9), 17; A. WLOSOK, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat* (Stuttgart 1970), 27. Zur Karriere des Plinius R. SYME, *Tacitus* (Oxford 1958), 75-85, hier: 81.

erstmals mit Christenprozessen konfrontierten jüngeren Plinius antwortete, das bloße Christsein indirekt für straffällig erklärt. Dem kaiserlichen Bescheid zufolge verfiel ein Christ der Todesstrafe, falls gegen ihn regelrecht Anzeige erstattet wurde und er beim amtlichen Verhör sein Christsein bekannte und darin verharrte, indem er die ihm gewährte Möglichkeit einer Umkehr ablehnte, die sich in Verneinung des Christseins und Vollzug eines Opfers an die amtlichen römischen Götter zu manifestieren hatte, also Wiedereingliederung in die herkömmliche Ordnung und Religionsausübung bedeutete. Gefahndet werden sollte jedoch von seiten der Behörden nach den Christen nicht: *conquirendi non sunt. Si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negauerit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit... ueniam ex paenitentia impetret* (Plin. *epist.* 10,97,1). Die Initiative, gegen Christen gerichtlich vorzugehen, war somit der Bevölkerung überlassen.[5]

Und damit kommen wir zu dem zweiten Aspekt der bedrohlichen Situation der Christen. Durch diese Regelung waren sie in eine für sie beängstigende Abhängigkeit von ihrer paganen Umgebung geraten, die dieser in ihrem Verhalten andersartigen, in vielerlei Hinsichten suspekten und Anstoß erregenden Minderheit mit Mißtrauen, Unverständnis und Ablehnung bis zu offenem Haß begegnete. Konflikte der Christen mit der griechisch-römischen Welt, in der sie lebten, gehörten aber von Anfang an zu ihrem gesellschaftlichen Alltag. Aufgrund ihres exklusiven Monotheismus und der rigorosen Ablehnung jeglicher Teilnahme an heidnischen Kulthandlungen mußten sie sich so weit wie möglich vom öffentlichen Leben fernhalten, z.B. Besuche von Theater und Spielen und die Teilnahme an den großen Festen und Aufzügen vermeiden. Ihre strengen sittlichen

[5] Forschungsliteratur zu beiden Schreiben zuletzt bei K. THRAEDE, "Noch einmal: Plinius d.J. über die Christen", in *ZNTW* 95 (2004), 102f. u. *passim*. Hinzugefügt sei meine Behandlung in *Rom und die Christen* (wie Anm.4), 27-39; rechtsgeschichtlich ausgerichtete Kommentierung gibt FREUDENBERGER (wie Anm.4).

Gebote wiederum legten ihnen Zurückhaltung im privaten Bereich auf. Das machte sie unbeliebt und brachte sie immer wieder in Schwierigkeiten, oft kam es zu Störungen im Familien- und Eheleben.[6] Die Folge waren alle möglichen Schikanen und Bedrängungen und die Verfestigung von Vorurteilen und Vorwürfen wie dem schwerwiegenden und politisch relevanten des Atheismus.

In der altertumswissenschaftlichen und theologischen Forschung wurde immer wieder nach Vorstufen der von Trajan sanktionierten Regelung der Christenfrage gesucht, für die die Anzeige und Hinrichtung der Christen als Christen charakteristisch ist. Plinius hatte, als er im zweiten Jahr seiner Amtszeit den östlichen Teil seiner Provinz, also Pontus, bereiste, solche Anzeigen erhalten (*epist.* 10,96,2: *qui ad me tamquam Christiani deferebantur*) — was doch wohl die zumindest mögliche Strafbarkeit des Christseins und vermutlich auch bereits erfolgte Bestrafungen von Christen als in der Bevölkerung bekannt voraussetzt. Auch Plinius selbst wußte, daß es Christenprozesse (*cognitiones de Christianis*, 10,96,1) gab, aber was an Christen überhaupt strafbar war und wie man gegen sie vorzugehen hatte, war ihm unbekannt. Das impliziert, daß ihm keine diesbezüglichen Anordnungen oder Instruktionen vorlagen.

Die altkirchliche Überlieferung weiß von zwei Christenverfolgungen in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, von der auch durch die nichtchristliche Geschichtsschreibung bezeugten neronischen,[7] nach Tacitus im Zusammenhang mit dem Brand Roms im Jahre 64 stehenden, bei der Nero die durch

[6] Vgl. den von JUST. *2 apol.*2,1-8 geschilderten Fall. In einem von AUG. *ciu.* 19,23 angeführten Orakel (aus PORPH. *De phil. ex oraculis haur.* 343 F Smith) geht es ebenfalls um eine zum Christentum konvertierte Ehefrau, deren Ehemann sie davon abbringen möchte und bei dem Orakel des Apollo Rat sucht. Siehe RIEDWEG (unten S.164 Anm.48; 171 Anm.72).

[7] Die wichtigsten Quellentexte (mit deutscher Übersetzung) bei P. GUYOT — R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* I (Darmstadt 1993), 16-23.

Schandtaten verhaßten 'Chrestianer' als angebliche Brandstifter unterschob und als solche hinrichten ließ,[8] und von einer Verfolgung aus den letzten Regierungsjahren Domitians. In der Forschung hat man beide Vorkommnisse in unterschiedlicher Weise mit den Christenprozessen des Plinius verknüpft oder aber von diesen abgesetzt. Für J. Molthagen z.B. gibt es eine direkte Linie von Nero zu Trajan, deren Ausgangspunkt eine einem Christenverbot gleichkommende Verfügung Neros an die stadtrömischen Behörden gewesen sein müsse, die in der Folgezeit zu reichsweiter Geltung gelangt sei, indem sie eine allgemeine Kriminalisierung der Christen bewirkt habe.[9] Auf die domitianische Zeit geht Molthagen in dieser frühen Arbeit nicht ein. Inzwischen glaubt er aber, Domitian die entscheidende Initiative zur generellen Kriminalisierung der Christen zuweisen zu können. (Dazu weiter unten).

Von einer Christenverfolgung unter Domitian ist explizit nur in christlichen Quellen die Rede.[10] In der altkirchlichen Überlieferung gilt Domitian seit Melito von Sardes[11] als Christenverfolger, der zweite in der mit Nero beginnenden Reihe. In der Kirchengeschichte blieb das bis weit in das 20.Jahrhundert

[8] TAC. *ann.* 15,44,2: *subolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit quos per flagitia inuisos uulgus Chrestianos appellabat.* Zu meiner Auffassung des Textes siehe *Rom und die Christen* (wie Anm.4), 7-26.

[9] J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* (Göttingen 1970; ²1975),1. Aufl. 19f.; 121f. Als Ergebnis seiner Untersuchungen konstatiert er: "Grundlage für alle Verfolgungsmaßnahmen, denen sich die Kirche in den ersten zweieinhalb Jahrhunderten ausgesetzt sah, war Neros Mandat aus dem Jahre 64, das die Christiani als politische Feinde von Kaiser und Reich unter Strafe stellte. Ursprünglich nur an die stadtrömischen Magistrate erlassen, um die Hinrichtung der Christen als angeblicher Brandstifter zu ermöglichen, wurde es in der Folgezeit auf das ganze Reich ausgedehnt. Trajan bestätigte es grundsätzlich und modifizierte die Einzelheiten"(121).

[10] Hauptquelle ist EUS. *hist.eccl.* 3,14-20. Dazu jetzt J. ULRICH, "Euseb, HistEccl III, 14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian", in *ZNTW* 87 (1996), 269-289, dessen besonnen kritische Überprüfung der Quellenzitate und Gewährsleute bei Euseb zu dem Ergebnis führt, daß sich keine Stütze für die These einer domitianischen Christenverfolgung finde.

[11] Bei EUS. *hist.eccl.* 4,26,9.

hinein seine feste Rolle, wenn sich auch hin und wieder vereinzelte kritische Stimmen meldeten.[12]

Diese nahmen zu, nachdem sich die Althistoriker, also Nichttheologen intensiver mit der Materie zu beschäftigen begannen. Die nun emsig betriebene kritische Überprüfung der Quellen führte zu dem unter Historikern heute weitgehend anerkannten Ergebnis, daß es eine von Domitian angeordnete Christenverfolgung nicht gegeben hat. Doch rechnen viele damit, daß es während seiner Regierung in Rom und Kleinasien zu Repressalien und selbst Hinrichtungen von Christen, vermutlich wegen *maiestas* oder Atheismus, gekommen ist.[13]

Am festesten verankert blieb die gewöhnlich in die Jahre 94 bis 96 verlegte Christenverfolgung Domitians in der neutestamentlichen Wissenschaft, wo sie für eine Reihe jüngerer Schriften (wie die *Johannesapokalypse*, den *1. Petrus-* und *1. Clemensbrief*), welche Anspielungen auf gegenwärtige Drangsalierungen von Christen enthalten, fraglos zur Datierung herangezogen worden ist[14] (obwohl dieselben Schriften zugleich zur Bezeugung von Verfolgungen unter Domitian in Anspruch genommen

[12] Verwiesen wird gewöhnlich auf die schwer zugängliche Studie von L.H. CANFIELD, "The Early Persecutions of the Christians", in *Studies in History, Economics and Public Law* 45,2 (New York 1913), 72-85; vgl. J. VOGT, "Christenverfolgung I", in *RAC* 2 (1954), 1167-1170, hier: 1168. Im Nachkriegsdeutschland fand die Bestreitung einer domitianischen 'Christenverfolgung' erst durch die Publikationen von J. MOREAU (in *Nouvelle Clio* 5 [1953], 29; *La persécution du christianisme dans l'Empire romain* [Paris 1956]; erweiterte deutsche Version: *Die Christenverfolgung im römischen Reich* [Berlin 1961]) Beachtung und zunächst erwartungsgemäß auch Widerspruch. Vgl. z.B. H. KRAFT, in *Gnomon* 34 (1962), 488-492; J.VOGT, a.O.; grundsätzlich zustimmend Th. KLAUSER, in *JbAC* 4 (1961), 172-174.

[13] Vgl z.B. K. CHRIST, "Zur Herrscherauffassung und Politik Domitians. Aspekte des modernen Domitianbildes", in *SZG* 12 (1962), 187-213, hier: 199-206; = ID., *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte* II (Darmstadt 1983), 1-27; ID., *Geschichte der römischen Kaiserzeit* (München 1988;²1995), 283; H. BELLEN, *Grundzüge der römischen Geschichte* II (Darmstadt 1998), 94f.; radikaler ablehnend B.W. JONES, *The Emperor Domitian* (London 1992), 114-119. Unergiebig für diesen Themenbereich. Ch. URNER, *Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung* (Diss. phil. Augsburg 1993).

[14] So in den meisten Einleitungen zum Neuen Testament, auch noch der jüngsten Zeit. Vgl. die Aufzählung bei REICHERT (wie unten), 227 Anm.3. Speziell

werden). Von daher vor allem kommt nun auch die jüngste, noch in Gang befindliche Rebellion gegen diese Verfolgung. Ein fester Bestandteil der Argumentation ist dabei die Berufung auf die Revision des traditionellen negativen Domitianbildes oder — wie es auch formuliert wurde — der "Paradigmenwechsel im Domitianbild", der die bisherigen Datierungen hinfällig werden lasse.[15]

Ich gehe nun über zu einer notgedrungen sehr knappen Besprechung zweier neuer Forschungsbeiträge, die die Fachwelt mit konträren Lösungsvorschlägen konfrontieren. Dabei muß in diesem Rahmen auf eingehende Kritik oder Widerlegung verzichtet werden. Meine primäre Absicht ist, auf die Bewegungen im Bereich der Forschung aufmerksam zu machen und die präsentierten Ergebnisse zur allgemeinen Diskussion zu stellen.

1. Forschungsbeitrag: Angelika Reichert, "Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum", in *ZNTW* 93 (2002), 227-250. In dieser Untersuchung liegt der Akzent auf dem Pliniusbrief, der nach Meinung der Verfasserin primär als literarisches Dokument zu behandeln sei. Dann erweise er sich als ein rhetorisches Meisterstück, in dem der Autor Plinius seinen Adressaten Trajan durch literarisches Arrangement der mitgeteilten Fakten so geschickt lenke, daß der Kaiser das gänzlich originelle Konzept seines Statthalters für den Umgang der römischen Behörden mit den Christen akzeptiere. Kern des Konzeptes sei die Zurückdrängung des Christentums durch "rechtliche Festlegung der Strafbarkeit des *nomen ipsum*" (237)

zur Datierung der *Johannesapokalypse*: J. MOLTHAGEN, in *Historia* 44 (1995), 425 Anm.17; O. BÖCHER, in *ANRW* II 25,5 (1988), 3850; 3879.

[15] K. ERLEMANN, "Die Datierung des ersten Klemensbriefes. Anfragen an eine communis opinio", in *NTS* 44 (1998), 591-607, hier: 595. URNER (wie Anm.13) schließt ihre Untersuchung mit dem Ergebnis: "Das Domitianbild unterliegt einem Wandel. Aus dem grausamen, habgierigen Tyrannen, dem haltlosen Lüstling und feigen Versager im Kriege wurde inzwischen ein strenger, konsequenter, auf Provokationen hart reagierender Herrscher, ein gerechter und umsichtiger Staatsmann, ein sittenstrenger Verfechter altrömischer Werte und fähiger Feldherr mit Augenmaß für Realitäten"(321). Vgl. REICHERT, 246f.; ULRICH (wie Anm.10).

einerseits und ein "Verzeihungsangebot an Abgefallene" andererseits (238). Es handele sich um einen Neuansatz ohne Vorstufen, soll heißen, es habe vorher kein Vorgehen gegen Christen als solche gegeben. Das Hauptargument ist für A. Reichert das neue Domitianbild. Domitian scheide "als Inaugurator einer christenfeindlichen Praxis römischer Behörden" aus (248). Als Konsequenz ergebe sich für Neutestamentler, daß die Frage nach der zeitlichen Einordnung von *1 Petr.* und der *Johannesapokalypse* neu zu stellen sei. Diese Schriften seien nicht mehr aufgrund der darin erwähnten Bedrängnisse von Christen in domitianische Zeit zu verlegen und "vielleicht sogar besser verständlich ... auf dem Hintergrund der von Trajan und Plinius geschaffenen Situation" (249). Diese Ausführungen wurden von K. Thraede[16] bereits im übernächsten Band der *ZNTW* (2004) begeistert begrüßt.

2.Forschungsbeitrag: Joachim Molthagen, "Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief. Zum Problem einer Domitianischen Verfolgung", in *Historia* 44 (1995), 422-458. Während A. Reichert jeden Zusammenhang zwischen den von Plinius geführten Christenprozessen mit früherem, unter welchem Rechtstitel auch immer erfolgtem Einschreiten gegen Christen unter Domitian bestreitet, tritt Molthagen in konsequenter Wahrung seiner oben (S.6) dargelegten Position entschieden für Kontinuität ein, die er stärker zu stützen versucht. Sein bisheriger Beweisgang hatte noch eine empfindliche Lücke, ihm fehlte die Erklärung, wie das an die stadtrömischen Behörden gerichtete neronische Mandat zu reichsweiter Geltung gelangt sei und eine generelle Kriminalisierung der Christen bewirken konnte. Diese Erklärung glaubt er nun mit Hilfe des *1. Petrusbriefes* gefunden zu haben. Da

[16] THRAEDE (wie Anm.5), 103f. Gerade die von ihm so gerühmte Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Darstellungsebene ist problematisch. Sie verführt dazu, — zumal die Tatsachen ja weitgehend aus dem Text ermittelt werden müssen — Angaben, die nicht in das eigene Deutungskonzept passen (wie die über Renegaten aus früheren Zeiten in PLIN. *epist.* 10,96,6), als rhetorische Ausgestaltung oder eben literarische Fiktion abzutun.

seiner Einschätzung nach die *1 Petr.* vorausgesetzte Lage der Christen neu sei, insofern Christen wie bei Plinius und Trajan "allein wegen ihres Christseins gerichtlich angeklagt und verurteilt werden konnten" (S.455), müsse eine Verfügung Domitians erfolgt sein — (Molthagen denkt an eine Verwaltungsanordnung für die Statthalter, die an das von ihm postulierte, für die stadtrömischen Behörden bestimmte Mandat Neros aus dem Jahr 64 anknüpft) —, eine Verfügung, "die in rechtlich wirksamer Weise das Christsein reichsweit strafbar machte", womit die generelle Kriminalisierung der Christen vollzogen war. Diese kaiserliche Initiative sei "der wesentliche Inhalt dessen, was man als domitianische Verfolgung bezeichnen kann" (455). Die von Domitian mit seiner Maßnahme verfolgte Absicht sei gewesen, die sich häufenden "lokalen Konflikte um die Christen zu lösen und dadurch friedliche Verhältnisse im Reich zu fördern"(*ibid.*). Eben darum sei es später auch Trajan gegangen. Das Domitianbild bleibt somit auch in diesem Fall positiv.[17]

So fragwürdig diese Hypothesen sein mögen, die Untersuchung hat das große Verdienst, den *1. Petrusbrief* als Dokument herangezogen und mit Blick auf die darin thematisierte bedrohliche Situation der angeschriebenen Christen (in Pontus, Galatia, Kappadokien, Asia und Bithynien — in dieser Zusammenstellung und Abfolge!) analysiert zu haben. Diese Christen haben Schwierigkeiten mit der nichtchristlichen Bevölkerung, unter der sie als zerstreute Minderheit, wie Fremdlinge, leben und durch eine seit ihrer Zugehörigkeit zum Christentum veränderte Lebensweise, die die Teilnahme am alltäglichen gesellschaftlichen Leben empfindlich einschränkt, auffallen. Wegen dieses veränderten Lebensstils, der die Absage an "das heidnische Treiben" mit seinem "ausschweifenden Leben" und "unerlaubtem Götzendienst", wie es im Text heißt (4,3), voraussetzt, werden sie beschimpft und angefeindet (4,4).

[17] Eine Inkonsequenz, die REICHERT 248f. treffend als zirkelschlußnahe Argumentation charakterisiert.

Sie sind Verleumdungen ausgesetzt (3,16) und — wie schon zu Neros Zeiten — gesellschaftlich als Übeltäter (κακοποιοί 2,12) diffamiert.

Darüber hinaus ist aber auch die Rede von akuter Bedrohung und von Leiden, die als Prüfung bestanden werden müssen (1,6; 4,12). In diesem Zusammenhang wird gesagt: "Wenn ihr geschmäht werdet *wegen des Namens Christi* (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ), seid ihr selig zu preisen" (4,14). Und danach wird das im Falle eines Christen besonders anstößige und beschämende Leiden bei einer Bestrafung wegen tatsächlicher krimineller Delikte konfrontiert mit einem Leiden ὡς Χριστιανός *(pati ut Christianus),* dessen sich ein Christ nicht schämen solle, "sondern Gott verherrlichen in diesem Namen" (4,16). Solche Formulierungen haben natürlich viel Aufmerksamkeit gefunden.[18] Daß es sich in diesen Fällen bereits um Christenprozesse im strikten Sinn handelt, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Daß aber an die äußerste Bedrohung gedacht ist (unter welchem Rechtstitel auch immer, man denke an die im Text erwähnten Verleumdungen!), ist zumindest sehr wahrscheinlich.

Unter den an die Adressaten des Briefes erteilten Ermahnungen und Ratschlägen, die Vorurteile der heidnischen Seite gegen die Christen abzubauen, erscheint auch die Bereitschaft zur 'Apologie': "Seid stets bereit zur *apologia* gegenüber jedem, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung in euch"(3,15).[19] Diese Aufforderung steht in engem Bezug zu

[18] Dazu MOLTHAGEN, 445-450, in Auseinandersetzung mit den theologischen Kommentatoren, deren größtenteils abweichende Auffassungen angeführt werden. (Hinzu kommt jetzt J.H. ELLIOT, *I Peter. A new translation with introduction and commentary* [The Anchor Bible 2000], 778ff. (780 zu 4,16: "because of Christ", "because of being associated with Christ"). Bei *1 Petr.* 4,14 (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) macht Molthagen 445f. geltend, daß die Formulierung im NT singulär sei und man ihrer Besonderheit nicht gerecht werde, wenn man sie, wie üblich, mit den sonstigen Leidens- und Verfolgungsworten (zusammengestellt in Anm.120 und 121) verbinde und im Sinne des "um meinetwillen" (ἕνεκεν ἐμοῦ) aus *Mt.* 5,11 (vgl. *Lc.* 6,22) erkläre (weitere Belege dafür in Anm.122).

[19] ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμιν ἐλπίδος.

den Ausführungen über die neue, aus heidnischer Sicht ärgerliche und anstößige, weil gesellschaftsfeindliche Lebensweise der Christen. Der Fortsetzung ist zu entnehmen, an welche Art von Apologie gedacht ist: "Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, damit die, die euch beschimpfen, weil ihr in <der Gemeinschaft mit> Christus ein rechtschaffenes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdungen schämen müssen". Verleumdungen, die den Lebenswandel der Christen, und dazu gehört auch das Gemeindeleben, betreffen — das waren die den Christen anhaftenden *flagitia,* Verbrechen und Schändlichkeiten, die es einem Nero ermöglichten, die derart diskriminierte Gruppe gegenüber der stadtrömischen Bevölkerung als Brandstifter plausibel zu machen, und nach denen auch Plinius bei seinem Verhör in der Provinz Bithynia-Pontus forschte.

Unter solchen Umständen war den Christen eine geduldige und vielseitige Aufklärungsarbeit geboten. Es galt, gefährliche Verleumdungen zu widerlegen, falsche Vorstellungen zu korrigieren, Mißverständnisse richtig zu stellen, Unverständliches zu erklären, Ungewöhnliches zu rechtfertigen, etwas von der eigenen Lehre verständlich zu machen und schließlich auch werbend dafür einzutreten. Befragt werden konnten sie von verschiedenen Seiten und aus unterschiedlichem Anlaß, etwa im täglichen Zusammenleben, im privaten Kreis, in der Öffentlichkeit, von offizieller Seite, auch vor Gericht, von interessierten oder mißtrauischen Nachbarn, Verwandten, Freunden und von Feinden. Was hier erteilt wird, ist der Auftrag zu einer umfassenden, einer, wie wir heute sagen, multifunktionalen Apologetik.

In diesem Sinne, als apostolisches Gebot zu einer weit gefaßten Apologetik, hat auch Euseb die Bibelstelle in seiner *praeparatio euangelica* verstanden. Er zitiert sie in der Einleitung zu diesem Werk, das er im Vorwort zu einem späteren Buch als *apologia* bezeichnet,[20] zweimal[21] mit Blick auf das vorliegende

[20] *praep.eu.* 11 *praef.*5.
[21] *praep.eu.* 1,3,6; 1,5,2.

umfangreiche und vielfältige apologetische Schrifttum, das sich ihm als eine Antwort auf diesen biblischen Auftrag darstellt.[22]

II. *Petitionen, Legationen — als "Sitz im Leben" der Apologie in der alten Kirche?*

Euseb verwendet den Begriff ἀπολογία auch in einem engeren Sinn, der dem technischen Gebrauch des Wortes in Rhetorik und Gerichtswesen entspricht. Da meint *apologia* die persönliche Verteidigungsrede vor Gericht[23] — eine Möglichkeit, die den Christen in dem seit der Statthalterschaft des Plinius üblichen Verfahren gegen sie nicht mehr offen stand. Bei der Behandlung der Zeit von Trajan bis zu Marc Aurel im 4. Buch seiner *Kirchengeschichte* bezeichnet Euseb die apologetischen Schriften, die eine Kaiseradresse haben, das heißt an die jeweils regierenden Kaiser als die höchste richterliche Instanz gerichtet sind, als *apologia*.[24] (Das betrifft Quadratus, Aristides, Justin, Melito von Sardes, Miltiades und Apollinaris; Athenagoras und seine Gesandtschaftsrede/*presbeia* werden von Euseb merkwürdigerweise nicht erwähnt.) Daß das Wort auch Bestandteil des ursprünglichen Titels dieser Schriften war, ist nicht sicher.[25] Der Form nach

[22] Vgl. M. FREDE, "Eusebius' Apologetic Writings", in *Apologetics in the Roman Empire*, ed. by M.J. EDWARDS, M.GOODMAN, *et alii* (Oxford 1999), 228f.

[23] In den Definitionen der rhetorischen Lehrbücher (seit ARIST. *rhet.* 1, 3, 1358 b 11) ist die ἀπολογία (lateinisch: *defensio, depulsio*) gewöhnlich mit der Anklage (κατηγορία/*accusatio, intentio*) zusammengestellt und wie diese als eines der beiden *officia* des *genus iudiciale* (γένος δικανικόν) bestimmt, z.B. QUINT. *inst.* 3,9,1. Vgl. W. KINZIG, "Der "Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche", in *ZKG* 100 (1989), 298-300; FIEDROWICZ, 18-21; FREDE (wie Anm.22), 225ff.; F. YOUNG, "Greek Apologists of the Second Century", in *Apologetics* ...(wie Anm.22), 90f.

[24] Es sei darauf hingewiesen, daß Euseb diese 'Apologien' nicht als eine geschlossene Schriftengruppe präsentiert. Vielmehr werden sie sukzessiv, in der chronologischen Abfolge ihrer Verfasser unter deren Gesamtoeuvre aufgezählt. EUS. *hist.eccl.* 4,3,1: Quadratus; 4,3,3: Aristides; 2,13,2 und 4,11,11: Justin, *1 apol.*; 4,16,1: Justin, *2 apol.*; 4,26,1: Melito und Apollinaris; 5,17,5: Miltiades.

[25] Gegen KINZIG (wie Anm.23), 298. Die Apologeten selbst verwenden, jedenfalls in den erhaltenen Texten, für ihre diesbezüglichen Schriften andere

handelt es sich bei diesen Apologien um Gesuche (Petitionen) an den Kaiser mit der Bitte um rechtlichen Schutz für die Christen.

Die Einreichung einer direkt an den Kaiser gerichteten Bittschrift, eines *libellus*, war die spezifische Form, in der Privatpersonen einen kaiserlichen Bescheid zu erlangen versuchten.[26] Unter Hadrian, der zu Beginn seiner Regierung die kaiserlichen Zentralkanzleien umgestaltet und mit hochrangigen und kompetenten, für die Beantwortung der *libelli* zuständigen Juristen besetzt hatte,[27] nahmen die privaten Petitionen zu[28] und das ganze Verfahren der Eingabe eines *libellus*, seiner Beantwortung und der Bekanntmachung der Antwort erhielt feste Formen.[29] Die Bearbeitung erfolgte in der kaiserlichen Kanzlei, die Beantwortung durch bloßen (doch wohl dem Kaiser vorgelegten und von ihm abgezeichneten)[30] Aktenvermerk (*subscriptio*) am Ende des eingereichten Originalexemplars und die Bekanntmachung,

Bezeichnungen, z.B. JUST. *2 apol.* 14,1: βιβλίδιον; *1 apol.* 1,1 in der Adresse: προσφώνησις καὶ ἔντευξις; am Schluß 68,3: προσφώνησις καὶ ἐξήγησις; 56,3: ἀξίωσις. Bei Eusebs ziemlich stereotyper Bezeichnung *apologia* ὑπὲρ τῆς πίστεως */pro fide* oder ähnlich handelt es sich eher um eine rubrizierende Formulierung.

[26] Siehe F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World* (London 1977), 240-252; 537-549. Als grundlegend gilt immer noch U. WILCKEN, "Zu den Kaiserreskripten", in *Hermes* 55 (1920), 1-42. Dazu jetzt W. WILLIAMS, "The Libellus Procedure and the Severan Papyri", in *JRS* 64 (1974), 86-103; D. NÖRR, "Zur Reskriptionspraxis in der hohen Prinzipatszeit", in *ZRG* 98 (1981), 1-46; vgl. P. HERRMANN, "Hilferufe aus römischen Provinzen", Berichte aus den Sitzungen der J.Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 8,4 (Göttingen 1990).

[27] D. LIEBS, in *HLL* 4 (München 1997), 83f.; 88f.; 91-93 (mit weiterer Forschungsliteratur). — Ich danke D.Liebs für sachkundige Auskünfte und hilfreiche Literaturhinweise.

[28] LIEBS (wie Anm.27), 93. Die Praxis bestand schon vor Hadrian, ist aber erst vom 2.Jhdt. an reicher bezeugt. Siehe MILLAR (wie Anm.26), 240-252. Ein Beispiel aus trajanischer Zeit findet sich bei PLIN. *epist.* 10,107; ein Fall ist aus der Zeit des Augustus durch Inschriftenfund bekannt geworden.

[29] Dazu knapp und instruktiv P. HERRMANN (wie Anm.26), 51f. am Beispiel der inschriftlich erhaltenen, von ihm mit deutscher Übersetzung wiedergegebenen Bittschriften von Skaptopara in Thrakien an Gordian III. von 238 und von Kolonen in Phrygien an Philippus Arabs und seinen Sohn von ca. 244-247 (= Texte Nr.4 und 6).

[30] Vgl. den Vermerk *Rescripsi. Recognovi, Sig[n]a* in Text Nr.4, Z.168 und dazu HERRMANN, 52; ferner A. v. PREMERSTEIN, IN *RE* XIII 1 (1926), 39f.

auch für den Bittsteller selbst, durch öffentlichen Aushang (*propositio*) des ganzen Dokuments[31] an einem dafür bestimmten gut zugänglichen Ort, in Rom z.B. im 2.Jh. am Apollotempel auf dem Palatin, im 3.Jh. in der Porticus der Trajansthermen.[32]

Theoretisch war für die Christen eine solche Eingabe das einzige ihnen verbliebene Rechtsmittel. Daß die christlichen Apologeten tatsächlich davon Gebrauch gemacht haben, also ihre Apologien nicht nur als Gesuche stilisiert haben, sondern sie wirklich dem Kaiser überreicht oder gar vorgetragen haben, ist in der gegenwärtigen Forschung eine besonders unter Historikern und Juristen verbreitete Meinung. Fiedrowicz (S.37) z.B. gibt sie bereits ohne jede Diskussion als Tatsache wieder:[33] "Die Christen nutzten sofort diesen Amtsweg, um nicht nur den Kaiser auf ihre Lage aufmerksam zu machen, sondern zugleich durch die erhoffte Publikation ihrer Schriften an jenem stark frequentierten Ort breitere Resonanz in der Öffentlichkeit zu finden". In seiner anschließenden, auf Euseb (*hist.eccl.* 4,3,1) gestützten Darstellung hat dann der erste christliche Apologet, von dem wir wissen, Quadratus, seine Apologie "um 125/126 bei Kaiser Hadrian anläßlich seines Aufenthaltes in Athen als Bittschrift für den christlichen Glauben eingereicht", Aristides die seine "eventuell sogar mündlich vorgetragen"(S.38).

Hier spätestens beginnen die Fragen, Zweifel und Probleme.[34] Wie sollen wir uns den Ablauf praktisch vorstellen? Haben Gesuche *pro Christianis* ihre kaiserlichen Adressaten oder wenigstens deren Kanzlei überhaupt erreicht? Falls ja, was geschah

[31] Ob (immer) das ganze Dokument, also auch die langen Bittschriften proponiert wurden (so z.B. WILCKEN, wie Anm.26), ist in der Forschung umstritten. Nach D. NÖRR (wie Anm.26), 20-32 wurde nur die *subscriptio* ausgehängt.

[32] W. WILLIAMS, "Two Imperial Pronouncements Reclassified", in *ZPE* 22 (1976), 235-240; LIEBS (wie Anm.27), 93.

[33] Lediglich unter Verweis auf KINZIG (wie Anm.23), 302f.; 309f.

[34] Vgl.die kritischen Fragen und Gegenargumente von S.-P. BERGJAN, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der PRONOIA Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche* (Berlin/New York 2002), 93-98.

dann mit ihnen? Gesetzt den Fall, sie kamen an: war ein positives Reskript überhaupt denkbar? Und sollte es je erfolgt sein: wäre es dann von den Christen nicht bejubelt und verbreitet worden? Die Überlieferung weiß nichts, gar nichts davon. War der Bescheid negativ, so mußte er, z.B. im Falle Justins, mitsamt dem langen Text seines *libellus* (*biblidion* bei Just. *2 apol.* 14,1) am palatinischen Apollotempel ausgehängt werden, und jeder konnte davon Kenntnis nehmen. Das konnte nur für Christenfeinde wie den Kyniker Crescens erwünscht sein und den Stadtpraefekten Urbicus, über dessen Ungerechtigkeiten Justin Beschwerde geführt hatte (*2 apol.* 1-2), triumphieren lassen.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man sich den Weg einer christlichen Gesandtschaftsrede zum Kaiser vorzustellen versucht, einer *presbeia* oder *legatio* also, als welche die Apologie des Athenagoras gestaltet und benannt ist. (Hinweise auf die Sprechsituation finden sich auch im Text, z.B. 16,2). Durch eine Gesandtschaft wandten sich (im Unterschied zu einer schriftlich eingereichten Petition einer Privatperson) Kommunen und Körperschaften mit Gesuchen an die Kaiser, denen sie ihr Anliegen durch Vortrag einer entsprechenden Rede, für deren Abfassung in der Rhetorik unter der Rubrik *presbeutikos logos*[35] die Regeln bereit gestellt waren, unterbreiteten. (Auch diese Rede wurde wie eine Petition anschließend

[35] Vgl. MENANDER Rhetor aus Traktat II περὶ ἐπιδεικτικῶν 423,6-424,2 (edd. D.A. RUSSELL/N.G. WILSON); hinzuzunehmen sind weitere Rubriken wie *basilikos logos* (368,1-377,30) und *stephanikos logos* (422,5-423,5); vgl. ferner D. KIENAST, "Presbeia", in *RE* Suppl.-Bd. XIII (1973), 593-594. Die Kenntnis und Anwendung antiker Rhetorik durch Athenagoras, vor allem die Aufnahme panegyrischer Formelemente aus dem *basilikos logos* hat vor allem W.R. SCHOEDEL ("In Praise of the King. A Rhetorical Pattern in Athenagoras", in *Disciplina nostra. Essays in memory of Robert F. Evans,* ed.by D.F. WINSLOW (Cambridge, Mass. 1979),69-90) nachgewiesen, hier noch ohne Rückschlüsse auf eine konkrete Gebrauchssituation, wiewohl MILLAR (wie Anm.26), 564; 565 die Zuordnung des Textes zur "standard form" der Gesandtschaftsrede bereits vorgenommen hatte. Weiter ging dann R.M. GRANT (hauptsächlich in "Forms and occasions of the Greek apologists", in *SMSR* 10 (1986), 213-226 und "Five apologists and Marcus Aurelius", in *VChr* 42 [1988],1-17); vgl BERGJAN (wie Anm.34), 93f. Siehe auch unten Anm.41.

eingereicht und durch eine *epistula* schriftlich beantwortet.) Zum Vortrag gehörte eine Audienz, und für diese wiederum gab es Zulassungsvoraussetzungen, die ein Athenagoras gar nicht erfüllen konnte, es sei denn, hinter ihm stand eine christliche Kirche oder Synode, die den rechtlichen Status einer Körperschaft erlangt hatte, was in der damaligen Lage unvorstellbar ist und im übrigen seinen Auftritt überflüssig gemacht hätte. Selbst wenn Athenagoras die Zulassung irgendwie erreicht hätte, das Zeremoniell und das religiöse Umfeld eines Kaiserbesuches[36] hätten ihn als Christen in einen unlösbaren Konflikt gebracht.

Trotzdem wurde die *presbeia* des Athenagoras, hauptsächlich in der historischen Forschung, nach anfänglicher Vorsicht[37] immer zuversichtlicher, am intensivsten von R.M. Grant[38] als historisches Ereignis behandelt und mit Hilfe chronologischer Hinweise in der Kaiseradresse (wie Konstellation und Titulatur) und zeitgeschichtlicher Anspielungen (z.B. auf gegenwärtigen Frieden im Reich, *leg.* 1,2 — ein Topos?) datiert und unter Berücksichtigung des Kaiseritinerars sogar lokalisiert. Danach fand der Auftritt des Athenagoras entweder im September 176 bei dem Kaiserbesuch Marc Aurels und seines Sohnes Commodus in Athen statt oder[39] nach Beginn der gemeinsamen Regierung beider 177 bis etwa Mitte 178 in Rom.

Es fällt auf, daß die meisten Behauptungen der Historizität der einzelnen Petitionen, für die die christlichen Apologien geschrieben worden seien, eine Vorsichtsklausel enthalten, etwa des Inhaltes: selbst wenn diese Texte in der Praxis nicht zur

[36] Siehe H. HALFMANN, *Itinera principum* (Stuttgart 1996), 111-124; BERGJAN (wie Anm.34), 94ff. Ferner G. ZIETHEN, *Gesandte vor Kaiser und Senat. Studien zum römischen Gesandtschaftswesen zwischen 30 v.Chr. und 117 n.Chr.* (St.Katharinen 1994), 148ff.

[37] Vgl. MILLAR (wie Anm.26), 564f.

[38] Zuletzt: *Greek apologists of the second century* (Philadelphia 1988), 100-111; Vgl. T.D. BARNES, "The Embassy of Athenagoras", in *JThS* 26 (1975), 111-114. Beide datieren den Vorgang auf September 176.

[39] So MILLAR (wie Anm.26), 564 und M. MARCOVICH in seiner Edition der *Legatio pro Christianis* (Berlin 1990), 1f.

Anwendung gekommen sein sollten, das heißt weder eingereicht noch vorgetragen wurden, seien sie doch zumindest für einen Gebrauch als Eingabe abgefaßt worden. Ich zitiere ein aufschlußreiches Votum, das für die formgeschichtliche Betrachtung, die die Entstehung einzelner literarischer Gattungen und Formen aus ihrem "Sitz im Leben" d.i. dem konkreten historischen Anlaß, erklärt, repräsentativ ist. Es stammt von W. Kinzig:[40] "Es gibt daher meines Erachtens keinen zwingenden Grund, die Historizität dieser Petitionen anzuzweifeln ... Zwar wissen wir nicht, ob sie auch tatsächlich eingereicht wurden. Aber es kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß sie zumindest als echte Petitionen konzipiert wurden".

Was sind echte Petitionstexte, die gar nicht als solche verwendet werden konnten? Auf der skeptischen Gegenseite, die die Historizität der fraglichen Petitionen doch anzweifelt, arbeitet man mit dem Begriff der literarischen Fiktion[41] und meint damit, daß der Verfasser seine Apologie nach dem formalen Muster einer Petition bzw. Gesandtschaftsrede gestaltet hat, unter Beachtung der dafür geltenden rhetorischen Regeln und Konventionen. Dabei ist er im Grunde nicht anders verfahren als der Verfasser einer 'echten' Petition. Die Anlehnung gerade an die Form des Gesuchs (in den beiden Varianten Petition und Presbeia) lag nahe, denn sie war der Lage der Christen angemessen und entsprach ihren Bedürfnissen und Intentionen. Fingiert ist letztlich nur die Realisierung der den Texten zugrundegelegten Situation. Eine gute Fiktion aber hatte nach dem in

[40] KINZIG (wie Anm.23), 312f.

[41] Vgl. P. Lorraine BUCK, "Athenagoras' Embassy: A Literary Fiction", in *HThR* 89 (1996), 209-226, mit eingehender und überzeugender Auseinandersetzung mit W.R. SCHOEDEL, "Apologetic Literature and Ambassadorial Activities", in *HThR* 82 (1989), 55-78. Vgl. auch BERGJAN (wie Anm.34), 94; 97f., ferner eine weitere skeptische Stimme: A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit* (München 1989), 311 schreibt mit Blick auf die Kaiseradressen: "Es ist mehr als zweifelhaft, daß diese Widmungen wörtlich zu nehmen sind oder die Schriften gar ihre Adressaten erreichten. Vermutlich handelt es sich nur um eine Form, den Anspruch zu unterstreichen, den diese Bücher auf öffentliches Gehör erheben".

der antiken Ästhetik geltenden Gesetz der Wahrscheinlichkeit lebensecht auszufallen, die Apologien also so, daß sie auch hätten gehalten werden können.

Weil die Realisierung solcher Eingaben an den Kaiser offenbar nicht möglich war, wurde sie fingiert. Dem Text mußte man das gar nicht anmerken. Aber die Verfasser hatten mehr Spielraum für die Gestaltung. Sie konnten einen weiteren Leserkreis ins Auge fassen als die genannten Kaiser und Beamte der römischen Administration[42] und hypothetische Leser ihres (nie) proponierten *libellus*. Vor allem konnten sie ihre Themen freier und ausführlicher entfalten und die bloß apologetische, damit meine ich hier die rein defensive Aufgabe erweitern durch Instruktion, Belehrung und Erklärung. Sie konnten stärker Werbung und Protreptik einfließen lassen und mußten sich auch nicht vor Polemik scheuen, die z.B. bei der Widerlegung des Atheismusvorwurfs, zu der die Götter- und Mythenkritik gehörte, unvermeidlich war. Sie konnten also Apologetik mit der ihr inhärenten Vielfalt von Funktionen betreiben, so wie es die aktuelle Gesamtlage verlangte.

Für wen aber schrieben sie? Wer las diese Apologien *pro Christianis*? In erster Linie doch wohl die betroffenen Christen selbst. Sie brauchten in ihrer Lage Stärkung, Ermutigung und vor allem Rüstzeug (Argumente, Erklärungen und Begründungen)[43] für die mündliche Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung im alltäglichen Leben. Andere Leser konnten sich unter gebildeten am Christentum interessierten oder gar mit ihm sympathisierenden Nichtchristen finden, unter aufgeschlossenen oder wißbegierigen Zeitgenossen, in offiziellen Kreisen und auch unter

[42] W. KINZIG, "Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung Πρὸς Ἕλληνας/Ad nationes", in *Rom und das himmlische Jerusalem*, hrsg.von R. v. HAEHLING (Darmstadt 2000), 153; DERS. (wie Anm.23), 315; dazu BERGJAN (wie Anm.34), 97.

[43] Auch KINZIG (wie Anm.23), 315 gibt schließlich neben dem "primären Zweck" der christlichen *libelli* eine solche "sekundäre nicht-administrative Verwendung" von Seiten christlicher Leser zu. Vgl. die kritischen Bemerkungen von BERGJAN (wie Anm.34), 97 Anm.70.

Gegnern.[44] Zu Beginn des 4. Jhts., als Euseb seine *Kirchengeschichte* abfaßte, waren die meisten Apologien unter Christen noch in Umlauf und konnten zum Gebrauch empfohlen werden.[45] Sie gehören für Euseb zu der Gesamtheit der in der kirchlichen Tradition vorgefundenen apologetischen Literatur, die er am Anfang der *praeparatio euangelica* als Vorläufer nennt und mit dem apostolischen Auftrag aus *1 Petr.* 3,15 verknüpft.

III. *War der von Lactanz (*inst. 5,2,2ff.*) geschilderte anonyme Philosoph der Neuplatoniker Porphyrios?*

In der Einleitung zum 5. Buch seiner *diuinae institutiones* (5,2,2)[46] berichtet Lactanz, daß in Nicomedia zu Beginn der großen Verfolgung Ende Februar 303, deren Auftakt die Zerstörung des christlichen Kirchengebäudes war, prompt zwei Christengegner mit christenfeindlichen Propagandaschriften auftraten und diese öffentlich verlasen. Der eine war ein hoher, an der Planung und Durchführung der Verfolgung als Ratgeber und Richter beteiligter Magistrat,[47] eindeutig mit dem *mort.pers.* 16,4 genannten Sossianus Hierocles zu identifizieren.[48] Der andere war ein Philosoph und wartete mit drei Büchern *contra religionem*

[44] Ähnlich auch MILLAR (wie Anm.26), 561: "The very fact that these works passed into the Christian tradition shows that the emperor did not form their only intended readership, and that they were designed also for edification and fortification of Christians and perhaps for the instruction of educated pagans".

[45] EUS. *hist.eccl.* 4,18,1ff. 8. 10. Die Empfehlung bezieht sich hier auf die von Euseb aufgezählten Schriften Justins, unter denen die apologetischen überwiegen. Siehe auch *ibid.* 4,3,1 u.3 über Quadratus und Aristides.

[46] Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von S. BRANDT, *CSEL* 19 (1890). Vgl. HECK, unten S.205 Anm.4.

[47] *inst.* 5,2,12: *qui erat tum e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit*; 13: *composuit ... libellos duos, non contra Christianos, ... sed ad Christianos*; 5,3,22: *ausus est libros suos nefarios ac dei hostes* φιλαλήθεῖς *adnotare.*

[48] *mort.pers.* 16,4: *Hieroclem ex uicario praesidem (sc.Bithyniae), qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit.* Über ihn J.MOREAU, in *SChr 39* (Paris 1954), 292-294; vgl. *PLRE* I 432. Zu seiner unter dem Titel "Philalethes" publizierten Polemik gegen die Christen siehe M. FORRAT, *SChr* 333 (Paris 1986), Introduction 11ff.; 18-20 (*Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès*, ed. Ed. DES PLACES).

nomenque Christianum auf.[49] Nach der Darstellung des Lactanz (5,2,8f.) hatte er von der Sache keine Ahnung (im Gegensatz zu dem vergleichsweise gut informierten *iudex*). Er war abstoßend opportunistisch und sparte nicht mit Lob der Herrscher und ihrer 'frommen' und 'fürsoglichen' Maßnahmen.[50] Er selbst nannte sich "Meister" oder gar "Priester" der Philosophie (*antistes philosophiae*), sei aber so lasterhaft gewesen, daß er seine in den Lehrveranstaltungen (*in schola*) gehaltenen Tugendpredigten durch seine Lebensführung selbst desavouierte. Die Diskrepanz von Lehre und Leben ist zwar ein Topos der Philosophenschelte. Doch findet sich hier unter den einzelnen Beispielen für seine Untugenden ein eindeutig individuelles mit unverkennbar persönlicher Note: die Habgier des Philosophen wird damit belegt, daß er sich zum Zweck der Bereicherung erstaunlich geschickt gute Beziehungen zu hohen, Jurisdiktion ausübenden Magistraten zu verschaffen wußte, um sie dann zu seinen Gunsten auszunutzen und nach unrechtmäßiger Aneignung von Grundbesitz in der Nachbarschaft die Betroffenen von Rückforderungen abzuschrecken (5,2,3).[51] Das kann sich nur in der Region abgespielt haben und zeigt, daß

[49] *inst* 5,2,3f.: *quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur, uerum ita uitiosus, ut continentiae magister non minus auaritia quam libidinibus arderet, in uictu tam sumptuosus, ut in schola uirtutis adsertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi. tamen uitia sua capillis et pallio et, quod maximum est uelamentum, diuitiis praetegebat; quas ut augeret, ad amicitias iudicum miro ambitu penetrabat eosque sibi repente auctoritate falsi nominis obligabat, non modo ut eorum sententias uenderet, uerum etiam ut confines suos, quos sedibus agrisque pellebat, a suo repetendo hac potentia retardaret. Hic uero qui suas disputationes moribus destruebat uel mores suos disputationibus arguebat, ipse aduersum se grauis censor et accusator acerrimus, eodem ipso tempore quo iustus populus nefarie lacerabatur tres libros euomuit contra religionem nomenque Christianum.*

[50] *inst.* 5,2,7: *ut autem appareret cuius rei gratia opus illut elaborasset, effusus est in principum laudes, quorum pietas et prouidentia, ut quidem ipse dicebat, cum in ceteris rebus tum praecipue in defendendis deorum religionibus claruisset...* 10: *omnes tamen id arguebant, quod illo potissimum tempore id operis esset adgressus quo furebat odiosa crudelitas. o philosophum adulatorem ac tempori seruientem!*

[51] Zur Erklärung von §3 siehe T.D. BARNES, "Porphyry *Against the Christians.* Date and the Attribution of Fragments", in *JThS* 24 (1973), 439; vgl. auch W. WINGER, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz* (Bern, Frankfurt, u.a. 1999), I 129-131, und E. HECK bei WINGER, 130 Anm.847.

der Mann dort Grundbesitz hatte.[52] Demnach mußte es sich um einen anonym belassenen ortsansäßigen Kollegen des Lactanz handeln, "une gloire locale de la philosophie" (P. Monat).[53]

Die Anonymität dieses Philosophen hat natürlich zu Identifizierungsversuchen gereizt. Als erster wurde, soweit wir sehen, der Name des Neuplatonikers und Plotinschülers Porphyrios, der als der schärfste intellektuelle Christengegner der Antike in die Kirchengeschichte eingegangen ist, ins Spiel gebracht. Das geschah gegen Ende des 16. Jhts. durch Baronius in den *Annales ecclesiastici,* stieß aber bald auf Widerspruch von seiten eines Porphyriosbiographen, wie man im Autorenapparat bei Brandt z.St. lesen kann.[54] Doch Porphyrios ist, zumal ein ernsthafter Konkurrent nicht zu ermitteln war, nicht mehr aus dem Blick geraten. Der einmal gewagte Identifizierungsvorschlag wurde dadurch präsent gehalten, daß man ihn mit kritischer Stellungnahme als abzulehnende oder doch höchst unwahrscheinliche Hypothese gewissenhaft erwähnte und auf diese Weise durch die Jahrhunderte transportierte.

Das vollzog sich hauptsächlich im Rahmen der Erforschung der Biographie Porphyrs und der Erklärung seines dafür wichtigen Briefes an seine Frau Marcella. Diese hatte er erst im Alter als Witwe mit sieben Kindern geheiratet und zehn Monate nach der Hochzeit wegen einer plötzlich aus nicht klar erkennbaren Gründen notwendig gewordenen langen Reise verlassen.[55] Diese

[52] Diese Folgerung aus der Darstellung des Lactanz zog schon BARNES (wie Anm.51), 438f. und erneut in "Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its historical setting", in *BICS* 39 (1994), 58f.

[53] Kommentar zur Stelle, in *SChr* 205 (Paris 1973), 38.

[54] "Porphyrium significari a Lactantio putauit Baronius, Annal. eccl. II 853 ed. a. 1738ss., quam sententiam refutat Holstenius, De uita et scriptis Porphyrii, 1630, p. 89." (Mir leider nicht zugänglich.) Vgl. *PL* 6, 553; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Paris 1913), 112 Anm.2.

[55] PORPH. *ad Marc.* 1-4 = 31 T. SMITH; vgl.10 T. SMITH. Dazu BIDEZ (wie Anm.54), 111-116; H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus* (Cambridge 1959), 141-143; bemerkenswert die neue Gesamtinterpretation der Schrift von Helene WHITTAKER, "The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella", in *SO* 76 (2001), 150-168. Ausgaben mit Übersetzung und Kommentar: *Porphyrios. Pros Markellan.* Griechischer Text. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. PÖTSCHER

nicht datierte Reise des alten Porphyrios (geb. 234), die in die Zeit um 300 fallen könnte, und der von Lactanz geschilderte Auftritt eines namentlich nicht genannten christenfeindlichen Philosophen in Nicomedia im Jahr 303 wurden nun — nach Ausräumung einiger Störfaktoren — derart miteinander verknüpft, daß sie sich gegenseitig ergänzten und zu einer scheinbar plausiblen, weiter ausbaufähigen Geschichte zusammenschlossen. Zur Zeit lautet ihre von Fiedrowicz (S.72) erstellte Summa so: "Im Vorfeld der diokletianischen Christenverfolgung begab sich Porphyrius Ende 302 an den kaiserlichen Hof von Nikomedien, um an den Beratungen teilzunehmen. Sehr wahrscheinlich dürfte er hier in der Reichshauptstadt als "Priester der Philosophie" (antistes philosophiae) Passagen seiner "Philosophie aus Orakeln" vorgetragen haben, um eine christenfeindliche Stimmung zu schüren und angesichts des religiösen Traditionsbruches jegliche Toleranzforderung abzulehnen". Und etwas weiter (S.76): "Porphyrius' antichristliche Propaganda, die er am Vorabend der diokletianischen Verfolgung am Kaiserhof vortrug, fand einen unverkennbaren Niederschlag bei Laktanz, der möglicherweise[56] selbst Ohrenzeuge jener Polemik war (inst. 5,2,2-11) und sich in seinem apologetischen Hauptwerk mit der porphyrianischen Interpretation der Gestalt Jesu ..., der Möglichkeit verschiedener Wege zum Heil ... sowie der Ablehnung religiöser Toleranz kritisch auseinandersetzte".[57]

(Leiden 1969), hier: 6-9; 66f.; Porphyre. *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella.* Texte établi et traduit par Ed. DES PLACES (Paris 1982), hier: 89-91; 105f.; 157; *Porphyry the Philosopher to Marcella.* Text & transl. with introd. & notes by K. O'BRIEN WICKER (Atlanta 1987). Die änigmatische Begründung der Reise lautet: καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων αὐτοῖς (*ad Marc.* 4). Pötscher (S.9) übersetzt wenig glücklich: "Da aber der Nutzen der Hellenen rief und die Götter mit veranlaßten"; des Places (S.106):"Mais bien que le besoin des Hellènes se fît pressant et que les dieux joignissent leurs instances aux leurs"; O'Brien Wicker (S.47): "When the needs of the Greeks summoned me and the gods joined in their request". — Siehe auch RIEDWEG unten S.153f. Anm.9.

[56] Möglicherweise? Er war! Man lese nur etwas weiter im Text, *inst.* 5,4,1 sagt Lactanz: *praesente me et dolente...*

[57] Fiedrowicz beruft sich vor allem auf Arbeiten von P.F. BEATRICE, "ANTISTES PHILOSOPHIAE. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach

Hier ist einiges passiert. Aus der hypothetischen 'story' ist Historie geworden. Am auffälligsten dürfte jedoch sein, daß als aktuelles christenfeindliches Werk Porphyrs die üblicherweise in seine Jugend datierte *Orakelphilosophie* fungiert und das fünfzehnbändige Hauptwerk *Gegen die Christen* verdrängt zu sein scheint. (Wie es dazu gekommen ist und was das bedeutet, werden wir, so nehme ich an, von Herrn Riedweg erfahren.[58]) Weiter vernimmt man mit Staunen, daß der fast 70jährige Philosoph, aus weiter Ferne herbeigeholt, an den offiziellen Beratungen teilgenommen hat, die vor der Entscheidung der Regierung zur Verfolgung der Christen in Nicomedia stattfanden. Und schließlich überrascht das Ausmaß, mit dem Lactanz in den nun entstehenden *diu.inst.* auf die nach seiner deutlich erklärten Meinung (5,2,8-11) läppische und nichtssagende Kritik an den Grundlagen der christlichen Religion (*religionis rationem)* eingegangen sein soll, obwohl er deren Widerlegung gerade nicht zu seinen apologetischen Aufgaben zählt.[59]

Die verschlungenen Wege der Forschung nachzuzeichnen, die zu diesen Umschichtungen und Neubewertungen geführt haben,[60] ist im Rahmen dieses Vortrags nicht möglich. Hier beschränke ich mich darauf, die Argumente anzuführen, die einer Identifizierung des bei Lactanz geschilderten Philosophen mit Porphyrios widersprechen, und auch solche, die die

dem Zeugnis des Laktanz", in *Augustinianum* 33 (1993), 32-47 und E. DEPALMA DIGESER, "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration", in *JRS* 88 (1998), 129-146, die in der Nachfolge von R.L. WILKEN steht: "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith", in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant,* ed. by W.R.SCHOEDEL & R.L.WILKEN (Paris 1979), 117-134. -Vgl. die Kritik von RIEDWEG unten 155-161 und *passim*, und, zumal an Digeser, von HECK unten S.209 und 237 mit Anm.15 und 143.

[58] Diese Erwartungen sind mitsamt der erhofften Widerlegung reichlich erfüllt worden, siehe unten S.184ff.

[59] *inst.* 5,4,1: *non ut contra hos scriberem qui paucis uerbis obteri poterant.*

[60] Siehe jetzt R. GOULET, "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les Chrétiens*", in *Hellénisme et christianisme,* éd. par M. NARCY & É. REBILLARD (Villeneuve d'Ascq 2004), 62-109; s. dazu unten S.28.

Aktivitäten, die dem Philosophen Porphyrios infolge seiner Identifizierung mit dem laktanzischen Anonymus zugeschrieben werden, in Frage stellen oder ausschließen, womit dann auch der vermeintliche Anlaß und Zweck seiner Reise entfällt.

Die ältesten, schon im 17.Jh. von Holstenius[61] gegen Baronius vorgebrachten, in der Folgezeit regelmäßig wiederholten Einwände betreffen 1) die von Lactanz genannte Zahl der von dem Philosophen verlesenen Bücher *contra religionem nomenque Christianum* und 2) die Beschreibung des Philosophen durch Lactanz.

Zu 1): Lactanz nennt drei Bücher, das Werk Porphyrs *Adversus Christianos* dagegen bestand aus 15 Büchern. Also könne der Philosoph nicht Porphyrios gewesen sein. Vorausgesetzt ist bei dieser Argumentation, daß Porphyrios — wenn er da gewesen wäre — in Nicomedia a) sein Werk *Gegen die Christen* und b) alle 15 Bücher davon vorgetragen oder zumindest vorgestellt hätte. Diese Prämisse ist anfechtbar. Denn es ist durchaus denkbar, daß Porphyrios aus dem großen Werk eine Auswahl von oder in drei Büchern zusammengestellt hätte oder aus einem anderen (unbekannt gebliebenen), möglicherweise sogar *ad hoc* geschriebenen Dreibücherwerk *contra religionem nomenque Christianum* vorgelesen hätte. Hält man trotzdem an der Annahme fest, Porphyrios hätte in Nicomedia sein 15bändiges *Gegen die Christen* verwendet, und erklärt die Bücherzahl im Text des Lactanz für falsch, z.B. infolge eines Überlieferungsfehlers,[62] dann ergeben sich andere Schwierigkeiten. Denn die Annahme impliziert ja auch, daß Porphyrios

[61] Siehe oben Anm.54. BIDEZ, 112 Anm.2 verweist ausdrücklich auf Holstes Gegenargumente und erklärt mit Blick auf diese: "l'identification n'est pas prouvée".

[62] Das hat allen Ernstes CHADWICK (wie Anm.55), 143 Anm.1 erwogen und dadurch, obwohl er wiederholt erklärt, daß die Identifizierung nicht sicher ist ("remains uncertain" und "we cannot be sure that Lactantius was referring to Porphyry"), der weiteren Hypothesenbildung Vorschub geleistet. Vgl. die Kritik von BARNES (wie Anm.52), 58f.

im Jahr 303 in Nicomedia mit einem längst publizierten Werk aufgetreten wäre. Aber dagegen steht nun wieder die klare Angabe des Lactanz — worauf übrigens schon Bidez[63] hingewiesen hat — daß der opportunistische Philosoph am Hof sein Dreibücherwerk direkt zu Anfang der Verfolgung geschrieben hatte und beim Beginn gerade der grausam blutigen Phase derselben vortrug. Lactanz *inst.* 5,2,4: *eodem ipso tempore quo iustus populus nefarie lacerabatur tres libros euomuit*; 5,2,7: *cuius rei gratia opus illut elaborasset*; 5,2,10: *illo potissimum tempore id operis esset adgressus quo furebat odiosa crudelitas.* Diese Angaben sind mit dem Verfasser von *Gegen die Christen* — ganz unabhängig von der Datierung dieses Werkes — nicht vereinbar; sie passen auch nicht auf einen von auswärts angereisten Philosophen.

Als Resultat der hier angestellten Überlegungen möchte ich festhalten, daß die divergierende Bücherzahl kein brauchbares Argument gegen die Identifizierung ist und aus der Diskussion endgültig ausgeschieden werden sollte. Der Weg dahin hat uns aber zu der Quelle für die beweiskräftigen Einwände geführt: zu der Beschreibung des Philosophen durch Lactanz.

Zu 2): Diese Beschreibung, so lautet der Einwand, passe nicht auf Porphyrios, denn sie widerspreche, ob "portrait ou caricature" (Bidez a.O.) dem, was wir über die Lebensweise (strenge Askese, Vegetarismus usw.) und Moral dieses Philosophen wissen. Dieses Argument läßt sich bei genauer Analyse des Lactanztextes sehr viel weiter ausbauen, sodaß es zu einer zwingenden Gegeninstanz wird.

Die wichtigsten Hinweise ergaben sich bereits bei der Besprechung des Textes. Den Ausschlag geben die Ausführungen des Lactanz über die Art, wie der Philosoph seine Habgier betätigte. Er pflegte gute Beziehungen zu den für die Gegend zuständigen Richtern und nutzte diese zur unbehinderten Aneignung von Grundstücken seiner Grenznachbarn. Das bedeutet, wie schon

[63] In 1913 (wie Anm.54), 112.

Barnes 1973 klar gesehen hat,[64] daß er ein Landbesitzer in der Region war. Da er auch eine Lehrtätigkeit ausübte und Kontakt zum Palast hatte, muß er ortsansäßig gewesen sein. Als Philosoph, im zur Schau gestellten Philosophenhabit, war er ein im weiteren Sinne zum Hof gehöriger Kollege des Laktanz. Sein Opportunismus wirkte auch auf andere Anwesende abstoßend, und er fand bei seinem Auftritt mit seinen Lesungen insgesamt wenig Resonanz.[65] Man könnte noch weitere Angaben aus dem Bericht des Lactanz gegen eine Identifizierung mit Porphyr geltend machen, etwa die sachliche Inkompetenz und das niedrige geistige Niveau oder die so ganz unporphyrianische Lebensweise des "Priesters der Philosophie", aber das ist nach dem bereits Vorgebrachten nicht mehr nötig.

Dagegen ist noch etwas gegen die anfänglich als vorsichtige Hypothese[66] und inzwischen mit größter Gewißheit vorgetragene

[64] BARNES (wie Anm.51 und 52).

[65] Vgl. oben S.21 und Anm.50 sowie LACT. *inst.* 5,2,11: *uerum hic pro sua inanitate contemptus est, qui et gratiam quam sperauit non adeptus est et gloria quam captauit in culpam reprehensionemque conuersa est.*

[66] Hier die wichtigsten Beispiele überwiegend zurückhaltender Stellungnahmen: BIDEZ (wie Anm.54), 116 erwägt, nachdem er zu der Einsicht gelangt ist, daß der Marcellabrief ein Alterswerk ist, ernsthaft die Möglichkeit, daß die so kryptisch begründete Reise Porphyrs in Zusammenhang mit einer politischen Mission im Rahmen der offiziellen Beratungen vor Ausbruch der Verfolgung stehe, beläßt es aber mangels eindeutiger Bezeugung bei einem non liquet, zumal er der Identifizierung des lactanzischen Anonymus mit Porphyrios skeptisch, wenn nicht ablehnend gegenübersteht (112). CHADWICK (wie Anm.55), 141f. geht insofern weiter, als er die beiden 'Hypothesen', über den Zweck der Reise Porphyrs und über die Identität des in Nicomedia 303 aufgetretenen Philosophen zusammen diskutiert und dadurch die beiden Stränge zusammenführt. Doch setzt er bei jeder Vermutung das gebührliche Warnzeichen (vgl. oben Anm.62). Die Begründung der Reise "by affairs of the Greeks" (*ad Marc. 4)* kommentiert er: "a strange and cryptic phrase which may perhaps mean that he had been invited to attend the confidential deliberations..." (142). PÖTSCHER (wie Anm.55), 66f. referiert hauptsächlich BIDEZ und CHADWICK, um festzustellen: "Es ist betrüblich, daß Sicherheit nicht zu erreichen ist". DES PLACES (wie Anm.55) schließlich versieht die Vermutung über den Zweck der Reise mit einem "peut-être" (S.89) oder Fragezeichen (S.157), die Identifizierung des Philosophen bei Lactanz erklärt er lakonisch für "nicht sicher" (S.157). Die Umwälzung begann dann, soweit ich sehe, 1979 mit WILKEN (wie Anm.57). Bereits A. SMITH ist in seiner Edition der

Behauptung zu sagen, daß Porphyr an den geheimen Beratungen Diocletians vor Beginn der Verfolgung teilgenommen habe. Lactanz berichtet darüber in *mort.pers.* 11,6 und nennt als zugelassene Teilnehmer *iudices pauci et pauci militares.* Philosophen gehörten nicht dazu, also auch nicht Porphyrios. Damit löst sich der angebliche Zweck seiner mysteriösen Reise in Nichts auf.[67] Es wäre schön, wenn daraus auch die notwendigen Konsequenzen gezogen würden.*

*Postskript: Der Anfang scheint gemacht, wie die gerade erschienene, mir erst während dieser Entretiens 2004 durch die Freundlichkeit von Christoph Riedweg zugänglich gewordene eingehende Auseinandersetzung von R. Goulet[68] mit den 'neuerlichen', um nicht zu sagen 'wilden' Hypothesen zeigt, und nicht zuletzt der erfreuliche Konsens unter den mit dem Thema befaßten Referenten (Riedweg, Heck und Wlosok).

In meiner hier vertretenen forschungskritischen Position fühle ich mich bestärkt durch die die Situation treffend erfassende Schlußbemerkung von R. Goulet, die ich gerne wiederhole: "Les études classiques agonisant sous la masse des interprétations gratuites et invérifiées qui servent parfois à élaborer des théories encore plus aventureuses et n'ont guère à affronter que le silence de la critique". (S.104)

Porphyrii Fragmenta (Stuttgart/Leipzig 1993), S.23 auf ihn eingegangen; anders noch ID., in *ANRW* II 36,2 (1987), 721.

[67] Bei WHITTAKER (wie Anm.55), 156 Anm.24 findet sich sogar der Gedanke, die ganze Reise könnte auch fingiert sein, "invented to provide the setting for the letter".

[68] GOULET (wie oben Anm.60).

DISCUSSION

A. Birley: All three parts of Frau Wlosok's paper are convincing. On the articles by Molthagen and Reichert, which she discusses in part I, a few comments may be offered.

a) To an ancient historian the claim that there has been a recent change in the 'Domitianbild' is surprising. Modern reassessments of Domitian began many decades ago (cf. the paper in *JRS* 1930 by Ronald Syme).

b) Reichert's argument, that Pliny in effect created the procedure for sentencing Christians, is surely a case of special pleading. Pliny clearly knew that Christians had to be executed, and acted accordingly. Only after carrying out the sentences, being alarmed by the numbers who were accused and having made an investigation, did he begin have doubts. Of course, his letter is 'literary': he prided himself on being a writer, and he probably had the assistance of another writer, his *protégé* Suetonius, in composing it.

c) The old question still remains, of course: when and how was the equation "Christianus = person to be executed" established? Molthagen's thesis, in his monograph, that it went back to 'administrative Anweisungen', a *mandatum*, of Nero addressed to the *praefectus urbi* who conducted hearings in AD 64, has much to commend it. As to the extension of the *mandatum* from Rome itself to the empire at large, if this is a difficulty, the answer may be that the identity of the prefect in AD 64 played a part. This was T. Flavius Sabinus. His brother and nephews, as emperors, may understandably have put into general practice what Sabinus had done. Sabinus' own son and grandsons were also prominent throughout the Flavian period.

d) On the claim that Hadrian changed the system for presenting *libelli* caution is required. Is there any direct evidence for such a change? Or is it merely an inference from the *Digest*, in

which the selection of imperial replies to petitioners largely neglects pre-Hadrianic cases? However this may be, Frau Wlosok's view, that Apologies in the form of petitions were a kind of literary fictions and that their real intended readership was fellow Christians, is convincing. As she points out, Eusebius recommended them for edification.

A. Wlosok: Zu a): In meinem Kontext geht es zunächst um die in der Tat erstaunlich späte Rezeption der althistorischen, also nicht-theologischen Forschung zu Domitian durch die betroffenen theologischen Disziplinen, voran die neutestamentliche Wissenschaft. — (Ähnlich ist übrigens unter englischsprachigen Theologen der mit der Frage einer Christenverfolgung unter Domitian eng verknüpfte Diskurs über die Datierung der *Apoc.* verlaufen; cf. J.C. Wilson, "The Problem of the Domitianic Date of Revelation", in *NTS* 39 [1993], 587-605.) — Die Althistoriker waren sicherlich auf dem Laufenden. Der von Herrn Birley erwähnte Aufsatz von Syme aus dem Jahr 1930 ("The Imperial Finances under Domitian, Nerva and Trajan") scheint allerdings, zumindest in Deutschland (vermutlich zeitbedingt) kaum Beachtung gefunden zu haben, obwohl er mit einer Berufung auf das positive Urteil Mommsens über Domitian schließt. Jedenfalls fehlt er in den Bibliographien der *RAC*-Artikel "Christenverfolgung" (J. Vogt) und "Domitian" (K. Gross). Selbst J. Moreau nennt ihn nicht (s.oben S.7 mit Anm.12).

Zu b): Ich kann mir schwer vorstellen, daß Plinius, der doch zu den führenden Literaten seiner Zeit zählte (vgl.*epist.* 9,23,2; 7,20), bei der Abfassung seiner Briefe auf die Hilfe eines Sueton angewiesen war. Doch mag R. Syme (*Tacitus* [Oxford 1958], 779; 660) mit seiner Vermutung recht haben, daß Sueton zum Stab des Plinius in Bithynien gehörte und sich dann um dessen nachgelassene Briefe gekümmert hat.

Zu c): Die nicht zur Ruhe kommende Kontroverse über die Existenz eines rechtlich verbindlichen, reichsweit zur Anerkennung gelangten neronischen Christenverbotes kann hier unmöglich aufgerollt werden. Sie ist schon vor reichlich 30 Jahren an

diesem Ort im Rahmen der Entretiens über *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (1973) verhandelt worden, ohne eine Annäherung der Standpunkte zu erreichen. Vgl. die Diskussionen zu den Vorträgen von J. Beaujeu ("Les apologètes et le culte du souverain") und F. Millar ("The imperial cult and the persecutions"). Nachdrücklich verweisen möchte ich jedoch auf die von F. Millar (*ibid.*, 168; 174) vorgetragenen Argumente und Bedenken gegen dieses, wie er es nennt, "hypothetical mandatum" neronischer Provenienz. Wir wissen einfach nicht genug über die damaligen Vorgänge. Alle weiteren Kombinationen mit dieser hypothetischen Größe müssen, solange die Quellenlage sich nicht ändert, ebenfalls unsicher bleiben. Daher kann m.E. auch der so kompetente Hinweis von Herrn Birley auf die Zugehörigkeit des derzeitigen (übrigens 69 ermordeten) *praefectus urbi* T. Flauius Sabinus zum flavischen Haus nicht weiterführen, ganz abgesehen davon, daß Nero auch den mit richterlichen Befugnissen ausgestatteten *praefectus praetorio* Ofonius Tigellinus mit der Angelegenheit befaßt haben konnte.

Zu d): Die Möglichkeit, sich mit einem Gesuch an den Kaiser zu wenden, gab es für Privatpersonen auch vor Hadrian. Die Neuerung unter dessen Regierung bestand hauptsächlich in der Umgestaltung und kompetenten Besetzung der kaiserlichen Kanzleien, was offensichtlich den Ausbau und die Reglementierung des ganzen Verfahrens nach sich zog und dieses effektiver machte, sodaß auch die Häufigkeit von Petitionen zunahm. (Vgl. oben S.14 und Anm. 27 und 28).

E. Heck: a) Seit wann *cognitiones de Christianis* als solche bezeichnet wurden, ist nicht zu klären. Erste *de facto* bezeugte *cognitio* gegen einen Anhänger Jesu, d.h. einen Christen, ist die gegen Paulus *acta* 24-26, wohl rubriziert als *cognitio de Saulo qui et Paulus Tarseno ciue Romano seditioso* (vgl. *acta* 24,5). Seitdem gab es sicher mehr solche Fälle, die man irgendwann als *cognitiones de Christianis* zu rubrizieren begann; das setzt Plinius voraus (gegen K. Thraede, in *ZNTW* 95 [2004], 113f. mit Anm.30).

b) *1 Petr.* 4,16 kann man nicht datieren; ὡς Χριστιανός tritt nur an die Stelle von διὰ τὸ ὄνομά μου (*Mt.* 10,22; *Lc.* 21,17 u.ö.; vgl. auch *Mt.* 5,10f.; *Lc.* 6,22); *terminus post* ist Bezeichnung der Anhänger Christi als *Christiani*/Χριστιανοί, vor 64.

A. Wlosok: Zu b) Den Entstehungszeitraum für den *1. Petrusbrief* darf man wohl noch etwas genauer abgrenzen. Als *terminus post* gilt wegen der Verwendung des Decknamens Babylon für Rom in 5,13 die Zerstörung Jerusalems, also das Jahr 70; der *terminus ante* ist die literarische Bezeugung durch den (zweiten) *Polykarpbrief* um 130 oder später; vgl. J. Molthagen (1995), 433f.; 437ff. Alle anderen Ansätze bleiben spekulativ, auch Molthagens Eingrenzung der Abfassung von *1 Petr.* auf die Zeit zwischen 70 und 100 n. Chr. und schließliche Datierung in die Regierungszeit Domitians.

L. Perrone: Ritengo opportuno accostarsi allo studio della prima letteratura apologetica cristiana tenendo presente l'attuale dibattito storiografico riguardo alla nascita dell'identità cristiana. Una posizione diffusa tra gli storici del giudaismo e delle origini cristiane difende l'idea che si possa parlare di 'cristianesimo' solo in epoca relativamente tarda. Qualcuno suggerisce addirittura una data dopo il 135. Che cosa può insegnarci questa discussione per meglio situare le testimonianze più antiche della letteratura apologetica e inquadrare la stessa lettera di Plinio a Traiano? Personalmente non concordo con la tesi dell' identità cristiana tardiva, ma propendo comunque per il riconoscimento di una situazione 'complessa' delle prime comunità cristiane (tra 'giudaismo' ed 'eresia'), e non solo per il periodo che va da Nerone a Traiano, ma in parte anche per il periodo successivo (almeno nella misura in cui la 'Grande Chiesa' non è ancora arrivata a formarsi pienamente tracciando i confini con giudeocristiani, gnostici e marcioniti).

A. Wlosok: Diese Frage läßt sich kaum oder auf jeden Fall nicht einheitlich beantworten. Dazu war, wie Sie selbst bemerken, die

historische Situation viel zu komplex; Umstände, Entwicklungen, Erkenntnisprozesse konnten regional und zeitlich sehr verschieden sein. Denn wenn ich die Bezeichnung 'christliche Identität' hier richtig verstehe, geht es einerseits um die Ausprägung des Selbstverständnisses der christlichen Gemeinden der ersten Generation(en) in Abgrenzung von ihrem herkömmlichen Judentum und zunehmend auch in Auseinandersetzung mit der paganen hellenistischen Welt; andererseits geht es um die Wahrnehmung und Einschätzung dieser neuen religiösen Bewegung durch eben diese ihre alten Nachbarn. Dieser zweite Aspekt hat in unserem Zusammenhang die größere Relevanz, und da steht am Anfang die belastende Einstufung der Jesus-Anhänger von seiten der Vertreter des offiziellen Judentums als eine häretische jüdische Sekte, die blasphemische Lehren verbreitet und unter den Juden Unruhe stiftet (vgl. die Anklagen gegen Stephanus *acta* 6,11-14 und gegen Paulus *acta* 22,5f. u.ö.). Spätestens mit dem Prozeß des Paulus in Caesarea unter den Prokuratoren Felix 58 n.Chr. (*acta* 25) und Festus 60 n.Chr. (*acta* 25; dazu Heike Omerzu, *Der Prozeß des Paulus* [Berlin/New York 2002]) erreichte diese Beurteilung römische Behörden. Für diese handelte es sich jedoch um eine innerjüdische Angelegenheit, d.h. die Christen galten noch als "Teil der jüdischen Religion" (G. Stemberger, in *RAC* 19 [1998], 230). Eine klare Abgrenzung zeigte sich wenig später in Rom bei der neronischen Verfolgung. Der folgende jüdische Krieg hat den Prozeß weiter vorangetrieben. Mit der Trennung verloren die Christen ihr jüdisches 'Schutzdach' (vgl. Tert. *apol.* 21,1: *sub umbraculo insignissimae religionis certe licitae*) und standen vor der Aufgabe, sich als Religion neu zu definieren. Das geschah zu einem guten Teil im Rahmen der Apologetik.

Chr. Riedweg: a) Ich habe Mühe mit der vorhin geäußerten Annahme, Tacitus verbinde in *ann.* 15,44 das Christentum speziell mit dem Judentum. M.E. handelt es sich um eine 'neutrale' Beschreibung des Ursprungsortes und der weiteren Verbreitung des Christentums.

b) Welche Rolle spielt bei Plinius/Trajan das Hetairienverbot?

A. Wlosok: Zu a) Die Verbindung läuft über das Stichwort Iudaea. Tacitus teilt seinen Lesern mit: das Ursprungsland dieser als Chrestiani bezeichneten Sekte ist Iudaea, ihr Stifter, Christus, ein von dem römischen Statthalter der Provinz Iudaea hingerichteter (jüdischer) Verbrecher. Diese Angaben, die mit harten negativen Werturteilen durchsetzt sind (*exitiabilis superstitio, id malum, atrocia aut pudenda)*, wie sie Tacitus in den *Historien* (5,5,1. 5; 5,8,2f.) zum Teil gleichlautend über Religion und Sitten der Juden gefällt hat, konnten weder im weiteren Kontext des Werkes (dazu R. Syme, *Tacitus* [Oxford 1958], I 449, II 467-469) noch auf dem aktuellen politischen Hintergrund zur Abfassungszeit der letzten Bücher der *Annalen* (gegen Ende der Regierungszeit Trajans oder gar erst unter Hadrian) gelesen werden, ohne daß sich zumindest bei römischen Lesern die Assoziation Iudaea/unruhige, aufrührerische Provinz einstellte. Die Ursprungsangabe ist also nicht untendenziös, denn sie trägt zur Diffamierung der Gruppe bei, indem sie diese nahe an das rebellische Judentum der Zeit heranrückt.

Zu b) Darüber informieren am besten die *Briefe* des Plinius und Trajan selbst, zumal ein Passus in dem Christenbrief (10,96,7). Danach hatte Plinius von Trajan den Auftrag erhalten, in der als unruhig geltenden Provinz das Vereinswesen zu überwachen und illegale Körperschaften zu unterdrücken. Er hatte daher per Edikt derartige Hetairien verboten, und es gab Christen, die aussagten, daß sie daraufhin den Gemeindeversammlungen fern geblieben waren (*quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetairias esse uetueram).* Daß Trajan selbst in lizenzierten Verbänden oder Genossenschaften potentielle Unruheherde sah, zeigen die *Briefe* 10,33 und 34: Er lehnt den Vorschlag des Plinius, in Nicomedia nach einem verheerenden Brand ein als Feuerwehr einsetzbares *collegium fabrorum* einzurichten, mit der Begründung ab, daß aus derartigen *factiones* doch in Kürze Hetairien entstünden.

M. Alexandre: a) Vous avez privilégié la liste d'Eusèbe, *Hist.eccl.* IV (Quadratus, Aristide, Justin, Méliton, Apollinaire), tout en

ajoutant, en dehors d'Eusèbe, Athénagore (*presbeia),* dont on pourrait rapprocher par ex. *Legatio ad Gaium* de Philon. Mais vous auriez peut-être pu faire un sort à Tatien, *Discours aux Grecs* (destinaire collectif), à Théophile, *À Autolycos,* et à la *Lettre à Diognète* (destinaires individuels), le genre apologétique étant *polymorphe*! (Cf. l'article de J.-C. Fredouille concernant la naissance du genre apologétique.) b) Vous avez évoqué le lectorat chrétien auquel étaient destinés ces textes fournissant un "outillage pour des échanges oraux avec l'entourage dans la vie quotidienne". Que sait-on de ces échanges avec les païens? Seules les apologies (Théophile, *Lettre à Diognète*, Minucius Felix) et, me semble-t-il, peut-être aussi certains *Actes des martyrs* (Apollonios) nous donnent des exemples de communication païens/chrétiens. Pour le judaisme, on a l'exemple des dialogues de Philon avec son neveu 'converti' au paganisme, c'est-à-dire "ayant renié les coutumes ancestrales" (Flavius Josèphe): *De providentia, De animalibus* — exemples littéraires mais qui ont une certaine vraisemblance; pour Josèphe, on a l'exemple du *Contre Apion* dédié à l'affranchi païen Epaphrodite. A-t-on connaissance de conversions dues à la lecture des Apologies (cf. Aristide, Justin, Tatien)?

A. Wlosok: Zu a) Hier liegt offenbar ein Mißverständnis vor. In meinem Text geht es um die Apologien *mit Kaiseradresse*, die die Form von Petitionen, d.h. eines *libellus* oder einer *legatio,* haben. Die von Ihnen angemahnten Schriften gehören nicht dazu.

Zu b) Belege für den mündlichen Austausch zwischen Christen und Heiden im alltäglichen Zusammenleben können wir kaum erwarten. Aber die von Ihnen angeführte Literatur enthält genügend Hinweise auf Lebenssituationen, die ein Gespräch herausfordern mußten (z.B. Thphl. *Autol.* 2,1,1f.; s. auch oben S.5 Anm.6). Erinnert sei zudem an die Andeutungen im *1. Petrusbrief.* Zeugnisse über Bekehrungen aufgrund der Lektüre von Apologien sind mir nicht bekannt.

Chr. Riedweg: Worauf gründet sich die Sicherheit, daß die Christen — als 'jüdische Sekte', die sich erst mit der Zeit stärker

von der Synagoge gelöst hat — nicht ebenfalls als eine Körperschaft eine Eingabe bei den Kaisern machen konnten (vgl. Philo, *Leg.*)? Im übrigen wäre es im römischen Reich grundsätzlich ohne weiteres denkbar gewesen, daß sich das Christentum als eine der vielen 'associations religieuses' organisiert und in die damalige Gesellschaft eingegliedert hätte.

A. Wlosok: Zu den Voraussetzungen für die Tolerierung einer fremden Religion durch den römischen Staat gehörte, daß diese schon bestanden hatte, als die betreffende Nation unter römische Herrschaft kam. Den Juden war, nicht nur in ihrem Stammland, sondern auch in der Diaspora, die Ausübung ihrer altüberlieferten Religion und die dazugehörige Lebensweise 'nach den Gesetzen ihrer Väter' rechtlich garantiert. Solange die Christen nach außen als zum Judentum gehörige religiöse Gruppierung in Erscheinung traten, galt der rechtliche Schutz auch für sie. Mit der Trennung verloren sie ihn und konnten sich weder als Nation noch als althergebrachte Religionsgemeinschaft ausweisen, wegen ihres exklusiven Monotheismus aber auch nicht einfach in die polytheistische Gesellschaft eingliedern. Die Lage der Juden war überhaupt nicht vergleichbar: Philo konnte als Sprecher der Gesandtschaft der alexandrinischen Juden das hohe Alter der jüdischen Religion beschwören und auf das den Juden unter Caesar und Augustus zugestandene Versammlungsrecht in den Synagogen und sonstige ihnen gewährten Privilegien hinweisen (*leg.* 311-317; 152-158).

L. Perrone: Una domanda ulteriore che ci si può porre concerne lo sfondo istituzionale dei primi scritti apologetici. Quale è l'ambiente comunitario che esse ci fanno intravedere? L'impressione è che, pur indirizzandosi alle autorità, essi rappresentino in sostanza iniziative di carattere personale (anche se non ignorano le forme di vita delle comunità ecclesiali). Ma ciò non dipende a sua volta proprio dal fatto che un preciso quadro istituzionale è ancora in *fieri* e non c'è dunque una cornice

comunitaria precisa a cui fare appello? Penso, in particolare — com'è ovvio —, alla situazione di Giustino a Roma: siamo nell'ambito di una 'scuola', che si affianca ad altre, e l'apologista non può quindi parlare a nome di 'una' comunità.

A. Wlosok: Zu der Frage läßt sich kaum anderes sagen als Sie schon angedeutet haben: Die frühen Apologeten sind, wie ihre Personalangaben in den Adressen zeigen, in eigener Person aufgetreten und haben für die Gesamtheit der Christen (*pro Christianis*) gesprochen. Selbstverständlich müssen sie Verbindungen zu christlichen Gemeinden gehabt haben, aber darüber erfahren wir nichts Konkretes. Im Fall Justins, der seine Philosophenrobe auch als Christ trug, wird soviel deutlich, daß er in Rom als freier philosophischer Lehrer tätig war — unter Einschluß christlicher Unterweisung, wie aus der *Märtyrerakte* (*Iust.* 2,3; 3,4; 4,5; 4,7) hervorgeht — und auch Kontakte, besonders Auseinandersetzungen mit anderen philosophischen Richtungen hatte.

A. van den Hoek: The fact that some 'apologies' have survived the passage of time is perhaps important in its own right. One might ask what their function was for the Christian communities between the time of their composition and Eusebius?

A. Wlosok: Die 'Apologien' hatten vermutlich keine Gemeindefunktion im eigentlichen Sinn. Aber sie konnten von einzelnen Christen und auch von Amtsträgern der Gemeinden zu den oben (S.19 mit Anm.44) genannten Zwecken verwendet werden. Bis zur Zeit Eusebs war die Verfolgungsgefahr für Christen unvermindert aktuell, ja zuletzt von grauenvoller Präsenz, und mit der Lizenzierung der Christen durch Galerius im Jahr 311 hörte die Auseinandersetzung mit dem Heidentum keineswegs auf.

II

JEAN-CLAUDE FREDOUILLE

L' APOLOGÉTIQUE LATINE PRÉ-CONSTANTINIENNE (TERTULLIEN, MINUCIUS FELIX, CYPRIEN). ESSAI DE TYPOLOGIE

Si, dans l'histoire doctrinale du christianisme, il y a une discipline dont la conception et le statut ont évolué au cours des siècles, c'est bien l'apologétique. Il y a à cela une raison qui tient à sa nature même: elle a en effet pour fin d'actualiser, d'accorder à son temps, de rendre accessible et crédible, au sein d'un univers culturel commun, le message chrétien en soi immuable, rejeté ou combattu par une partie des contemporains, ou envers lequel ils manifestent leur indifférence. Elle se trouve donc, si elle veut être de quelque efficacité, inévitablement tributaire de son contexte historique et culturel. Du discours de Paul devant

N.B. Pour ne pas alourdir inutilement l'annotation, nous nous permettons de renvoyer, une fois pour toutes, à quelques-unes des études que nous avons publiées sur le genre apologétique, où l'on trouvera les références textuelles et bibliographiques qui justifient notre démarche: "Conversion personnelle et discours apologétique de saint Paul à saint Augustin", in *Augustinus* 32 (1987), 121-131; "L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire", in *REAug* 38 (1992), 219-234; "L'apologétique chrétienne antique: métamorphoses d'un genre polymorphe", in *REAug* 41 (1995), 201-216; "Tertullien dans l'histoire de l'apologétique", in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, sous la direction de B. POUDERON et J. DORÉ (Paris 1998), 271-281; *VL* 162 (2001), 58-64; *Cyprien. À Démétrien*, Introd., SChr 467 (Paris 2003); "Dal dialogo ciceroniano all'*Octavius* di Minucio Felice", à paraître dans les *Studi Agostiniani* (Città Nuova, Roma), en 2005. Important ouvrage récent: M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den chrislichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn-München-Wien-Zürich 2000).

l'Aréopage à la discipline que les catholiques appellent la théologie fondamentale,[1] en passant par l'apologétique dite classique, l'apologétique n'a cessé de tenter d'adapter son discours, inchangé sur l'essentiel, aux nécessités de son époque. Ses variantes conceptuelles et formelles successives se sont toujours référées à un invariant fondamental, sans exclure naturellement l'approfondissement du message chrétien, selon une double démarche dialectique et complémentaire, *fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem.*

Ce souci et ces exigences sont présents dès l'origine. Mais on voit que la distinction, longtemps proposée, entre 'apologie', entendue comme défense de la foi chrétienne et 'apologétique', désignant l' "exposé des raisons et des motifs de croire" (le terme n'est entré dans le lexique français qu'au milieu du XIX[e] siècle), est sans doute illusoire ou arbitraire: toute réfutation des objections adverses est confirmation des idées qui leur sont opposées. En tout cas, cette distinction n'est guère pertinente pour les oeuvres qui nous occupent ici: le discours défensif et le discours constructif, dissociables théoriquement, sont dans la majorité des cas, à des degrés divers certes, associés dans les écrits des Pères de l'Église.

Par commodité, mais dans une fidélité, au moins relative, au point de vue classificatoire des Anciens, nous désignerons par 'apologétique' l'histoire ou le genre littéraire de ces écrits qu'on appelle empiriquement 'apologies' parce qu'ils présentent entre eux un 'air de famille' manifeste.[2] Mais il suffit de feuilleter

[1] Cf. W. GEERLINGS, "Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit", in *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4 (Freiburg im Breisgau 1988), 317-333.

[2] Cet 'air de famille' tient pour une grande part à la thématique dont les éléments peuvent être regroupés sous quatre chefs: 1) Réfutation des accusations païennes, d'ordre historique (la nouveauté du christianisme le prive de toute légitimité); d'ordre moral (orgies, infanticides, etc.); d'ordre socio-culturel (les chrétiens sont de pauvres misérables illettrés); d'ordre politico-religieux (le refus d'adorer les dieux est la cause de tous les maux); d'ordre doctrinal (athéisme des chrétiens, croyances aberrantes, ridicule de la Bible). 2) Dénonciation de l'injustice des persécutions. 3) Polémique anti-idolâtrique. 4) Exposé partiel du christianisme (martyre, discipline, doctrine). — Naturellement ces thèmes ne sont pas tous systématiquement traités dans nos apologies et leur développement est

les manuels de littérature ou les ouvrages de patristique pour se rendre compte que l'extension donnée au terme 'apologie' est variable ici et là.

On nous accordera probablement sans peine qu'il convient d'exclure de cette classe les écrits destinés à réfuter telle hérésie ou tel hérétique, ces traités se faisant de plus en plus nombreux au fur et à mesure que l'Église se développait et qu'elle devait combattre les adversaires de l'intérieur pour élaborer et formuler le dogme; pour des raisons comparables, nous ne faisons pas entrer dans cette classe les écrits de polémique anti-juive. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, nous avons affaire à des controverses savantes, *aduersus haereticos* ou *aduersus Iudaeos*, portant sur des problèmes proprement bibliques et théologiques, et donc en un sens internes. Cette exclusion s'étendra aussi sans véritable difficulté aux ouvrages relatifs à l'âme, au destin, à la providence, etc., qui sont autant de sujets de discussions spécifiques, communs aux païens et aux chrétiens, et qui prennent le relais des traités philosophiques auxquels ils s'apparentent génériquement, comme leurs titres, homonymes ou voisins, le suggèrent déjà.

Ce type d'ouvrages écarté, comment tenter de caractériser précisément ces premières apologies, en particulier dans la littérature latine?

Quand Tertullien écrit ses trois 'apologies' (*Ad nationes*, *Apologeticum*, *Ad Scapulam*), l'apologétique, née dans une sorte d'anonymat générique, existe depuis un demi-siècle environ. Comme les apologies grecques, elles sont toutes les trois, en réalité, des plaidoyers fictifs. Dans la grande majorité des cas, quand ils sont arrêtés et conduits devant un tribunal, les chrétiens ne peuvent bénéficier de l'assistance d'un avocat, la procédure est

d'ampleur variable. Mais une thématique ne suffit pas à identifier un genre: une passion malheureuse peut faire l'objet d'une tragédie, d'un roman ou d'un poème. L'intentionnalité fonctionnelle et pragmatique est un critère d'identification plus pertinent, et il est lui-même dépendant du contexte historique.

expéditive et même paradoxale. Avec plus d'acuité que d'autres Pères de l'Église, Tertullien a dénoncé cet aspect et fait le procès des procès contre les chrétiens, qu'il s'agisse de la procédure, des accusations, du comportement des magistrats. Ces critiques de Tertullien sont d'ailleurs confirmées par ce que nous apprennent les récits des *Actes* et des *Passions* des martyrs. Dans ces conditions, il est impensable qu'un chrétien ait prononcé réellement, sauf, sans doute, quelques cas isolés,[3] un discours (une *oratio perpetua, continua*) proche de telle ou telle apologie parvenue jusqu'à nous. Pour mesurer l'écart qui sépare la réalité judiciaire historique de la mise en oeuvre littéraire des apologies des IIe et IIIe siècles, il suffit de comparer la *Première apologie* de Justin ou l'*Ad Demetrianum* de Cyprien avec les 'plaidoyers' (le mot, à dire vrai, est tout à fait impropre; il s'agirait plutôt de courtes *altercationes* ou, plus justement, d'une suite de brèves *interrogationes* et *responsiones*) qu'ils ont prononcés au moment de leur procès et dont on peut se faire une idée assez juste par les *Actes* et les *Passions* qui les ont transmis, quelles que soient les modalités de leur transmission.

Mais si ces apologies sont fictives, elles n'en conservent pas moins des liens étroits avec la référence générique la plus proche à l'horizon littéraire des premiers apologistes, c'est-à-dire le discours proprement dit de la défense (ἀπολογία, *defensio*), mais qu'elles accommodent à un genre de substitution comme la supplique, la lettre, le dialogue, le protreptique.

* * *

L'*Apologeticum* (197) de Tertullien (pour lui conserver son titre traditionnel) est à cet égard significatif de la situation de

[3] Ainsi, selon EUS. *hist.eccl.* 5,21,4-5, Apollonius prononça "devant le Sénat" une "apologie très éloquente et complète" (λογιωτάτην...ἀπολογίαν...πᾶσαν... ἀπολογίαν), mais les actes qui nous sont parvenus de son *Martyre* ne correspondent guère au témoignage de l'historien. Cf. V. SAXER, "L'apologie au sénat du martyr romain Apollonius", in *MEFRA* 96 (1984), 1017-1038 (essai de reconstruction de l'apologie et datation du martyre le 21 avril 183).

fait qui s'impose à lui: recourir à un genre de substitution pour présenter un plaidoyer fictif. Tertullien adresse en effet son "plaidoyer muet" (*tacitae litterae*), non pas au Sénat, comme l'écrit Eusèbe de Césarée, mais aux gouverneurs de province, *ad praesides*. L'*Apologeticum* se présente donc comme une 'lettre ouverte', de la même façon qu'étaient des 'lettres ouvertes' ou des 'suppliques' adressées aux Empereurs certaines des 'apologies' grecques du IIe siècle, de Quadratus, d'Aristide, de Justin, de Miltiade, ou d'Athénagore. L'*Apologeticum* se situe donc bien dans la continuité d'une tradition apologétique empruntant elle-même sa forme littéraire à un genre existant.

Mais il est clair que l'ouvrage, par sa conception, se rapproche du plaidoyer judiciaire de la défense, même s'il convient de ne pas exagérer, comme on a tendance à le faire, cette identification. L'Antiquité, déjà, avait été sensible à ce rapprochement. Lactance, on le sait, réduisait l'ouvrage à une réfutation des accusations païennes contre les chrétiens, s'inspirant d'ailleurs presque littéralement, pour le qualifier, de la définition restrictive que Quintilien proposait du discours de la défense, ces deux définitions se retrouvant combinées chez Isidore de Séville.[4] Mais l'impression que peut laisser l'*Apologeticum* d'accorder plus d'importance à l'argumentation défensive et réfutative qu'à l'argumentation positive et démonstrative ne résiste pas à l'examen. De fait, l'ouvrage comporte trois ensembles: un préambule destiné à dénoncer les anomalies des procès contre les chrétiens (1-3); une réfutation des accusations portées contre les chrétiens (4-45); une réflexion sur la sainteté et le martyre chrétiens (46-50). Autrement dit, la partie centrale, négative (4-45), tient matériellement une place beaucoup plus grande que la partie positive (46-50). Si cette disposition dans les discours de la défense est moins fréquente que la disposition inverse (partie positive précédant la partie réfutative), elle est tout de même bien attestée (*Apologie* platonicienne *de Socrate*, *Pro Sylla* de Cicéron, *Première apologie* de Justin). Mais à l'intérieur de ce cadre général

[4] QUINT. *inst.* 5,13,1; LACT. *inst.* 5,4,1; ISID. *orig.* 6,8,6.

biparti, le développement négatif (4-45) associe, en réalité, réfutation de griefs et exposés doctrinaux. L'originalité structurelle de l'ouvrage est de présenter un entrelacement subtil de développements réfutatifs et démonstratifs, ceux-ci exposant quelques thèmes propres au christianisme (monothéisme, démonologie, discipline, eschatologie). Ce développement (4-45), mêlant deux types d'arguments (négatifs et positifs), n'est pas sans précédents, ni dans la littérature classique ni dans la littérature patristique: c'est cette structure d'ensemble qu'adoptent, en effet, Cicéron dans le *Pro rege Deiotaro* et Athénagore dans sa *Supplique.*

Si l'*Apologeticum* est devenu l' 'apologie' chrétienne latine par excellence (pour cette raison, sans doute, traduit très tôt en grec), et doté d'un titre générique que vraisemblablement ne lui avait pas attribué l'auteur, l'ouvrage a été précédé, quelques mois plus tôt, par l'*Ad nationes.* Par son titre l'ouvrage s'inscrit dans la lignée des Πρὸς Ἕλληνας[5] de Miltiade, d'Apollinaire de Hiérapolis, du Pseudo-Justin, et d'autres encore, mais sa visée est différente: elle est précise et, en un sens, limitée, de type moral et

[5] Sur les ouvrages portant ces titres-adresses, cf. W. KINZIG, "Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung Πρὸς Ἕλληνας / *Ad nationes*", in *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. von R. VON HAEHLING (Darmstadt 2000), 152-183. Nous maintenons la différence que fait le grec entre (λόγος) πρός τινα et (λόγος) κατά τινος, les deux syntagmes n'étant interchangeables ni dans l'usage courant, ni, normalement, dans la pratique judiciaire. Dans son emploi relationnel abstrait, πρός + acc. possède un sémantisme potentiellement plus large: on s'adresse à quelqu'un (λόγος πρός τινα) pour lui répondre, l'informer, le supplier, l'exhorter, le persuader, etc. et aussi, éventuellement, pour le contredire et s'opposer à lui; dans ce cas, le λόγος πρός τινα se rapproche, certes, du λόγος κατά τινος, mais avec un degré moindre d'hostilité ou d'agressivité *affichée.* L'éloquence judiciaire les distingue d'ailleurs: le discours κατά τινος est celui de l'accusateur ou du demandeur, le discours πρός τινα celui de l'accusé ou du défendeur (cf. H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon, s.v.* πρός, p.1497,C,4: "in the titles of judicial speeches πρός τινα *in reply to,* less strong than κατά τινος, *against* or *in accusation*"; MAGNIEN-LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, p.903 et p.1157); la procédure disjoint aussi δίκαι (actions privées ou civiles) ou γραφαί (actions publiques) κατά τινος et πρός τινα (les premières, κατά τινος, entraînant une sanction pénale, les secondes, πρός

philosophique. S'écartant de la révélation néo-testamentaire, Tertullien y dénonce l'ignorance *volontaire* des païens,[6] qui se satisfont d'idées fausses sur le christianisme et sur leur propre religion, en se refusant obstinément à connaître la vérité. Les deux livres reposent sur cette notion d'*ignorantia*, présentée à la fois comme une erreur (intellectuelle) et une faute (morale). D'autres avant lui (Justin, Athénagore, Théophile) avaient, à l'occasion, dénoncé l'ignorance persécutrice des païens, mais leur dénonciation ne constituait pas l'axe central de leur ouvrage. Cette originalité est loin d'avoir été perçue par les critiques. La seconde

τινα, ayant seulement pour objet la reconnaissance d'un droit (cf. *DAGR* II/1, *s.v.* "dikè", p.202 et II/2, *s.v.* "graphè", p.1657; *RE* V 1 [1903], *s.v.* Dike, col.579). L'équivoque qui parfois peut subsister en grec (entre un discours *prononcé* ou *écrit contre,* κατά, et un discours *adressé à,* πρός) n'existe pas en latin, qui fait la différence lexicale et sémantique entre *in / contra / aduersus* et *ad.* Cela étant, qu'un ouvrage ne réponde qu'imparfaitement à l'intitulé, ou que, dans les relations entre chrétiens et païens, un auteur chétien affecte de donner à son livre le titre-adresse Πρὸς Ἕλληνας (ou *Ad nationes*), uniquement, ou en grande partie, par choix stratégique, pour éviter d'apparaître *a priori* comme un adversaire irréductible des païens, cette dissonance se rencontre souvent, mais c'est un autre problème. Cette distinction et cette stratégie sont parfois observées également par les païens dans la polémique anti-chrétienne: Porphyre écrit un ouvrage Κατὰ Χριστιανῶν (- 271) mais Lactance, *inst.* 5,2,13 rapporte qu'en 303, le gouverneur de Bithynie (Hiéroclès) "avait écrit deux livres [le *Philalèthès*], non pas "contre les chrétiens" (*contra Christianos*), de peur de passer pour un ennemi acharné, mais "aux chrétiens" (*ad Christianos*), afin de laisser croire qu'il était un conseiller humain et bienveillant". L'ouvrage étant écrit en grec (*ibid.*, 5,3,22; 5,4,2), Lactance traduit, en la dénonçant, la distinction hypocrite que prétendait faire Hiéroclès entre κατὰ Χριστιανῶν et πρὸς Χριστιανούς, car, par son contenu, c'était bien un ouvrage "contre les chrétiens" (*ibid.*, 5,2,12-17; 5,3,22; EUS. *Hierocl.* 1:...ἐν τῷ Φιλαλήθει, οὕτω γὰρ εὖ ἔχειν αὐτῷ τὸν καθ'ἡμῶν ἐπιγράφειν ἐδόκει λόγον; 4:...τοῦ τε Φιλαλήθους ...ἡ κατὰ Χριστιανῶν...κρίσις (SChr 333 [Paris 1986], 98, 108). Voir, dans le même sens, les remarques de G. DORIVAL, "La forme littéraire du *Contre Celse*", in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene*, a cura di L. PERRONE (Roma 1998), 29-45, principalement pp.29 et 39-40.

[6] La dénonciation de Tertullien (cf. *Tertullien et la conversion de la culture antique* [Paris 1972], 71 sq.) contraste en effet avec le jugement porté par le Nouveau Testament, qui souligne, au contraire, la méconnaissance qu'ont les persécuteurs de l'injustice qu'ils commettent: cf. *Lc.* 23,34: "Père, pardonne -leur: ils ne savent pas (οὐ γὰρ οἴδασιν, *non enim sciunt*) ce qu'ils font"; *Act.* 3,17: "Je sais que c'est par ignorance (κατὰ ἄγνοιαν, *per ignorantiam*) que vous avez agi".

caractéristique de l'ouvrage est d'être essentiellement défensif, que cette caractéristique soit due à la volonté délibérée de l'auteur ou, hypothétiquement, à l'inachèvement de l'ouvrage. L'*Ad nationes* mériterait donc davantage le reproche que Lactance adresse à l'*Apologeticum*. Quoi qu'il en soit, Tertullien présentait bien ce *de ignorantia nationum* comme une *defensio*,[7] et l'on sait, au demeurant, les liens thématiques et stylistiques qui l'unissent à l'*Apologeticum*. Mais l'*Ad nationes* n'est pas, comme on l'écrit parfois, une ébauche de l'*Apologeticum*; les deux ouvrages sont de conception différente; la relation entre eux n'est pas celle qui existe entre l'esquisse et l'exécution; mais pendant les quelques mois qui ont suivi la rédaction de l'*Ad nationes*, Tertullien a jugé nécessaire de modifier sa stratégie apologétique, et de la rendre sans doute à ses yeux plus efficace et mieux adaptée à la situation actuelle. Mais un siècle plus tard (~ 310), l'*Ad nationes* paraît bien avoir servi de modèle apologétique à l'*Aduersus nationes* d'Arnobe.[8]

Une quinzaine d'années plus tard, en 212, Tertullien écrit au proconsul d'Afrique, Scapula,[9] un *libellus*, terme qu'il faut prendre dans son sens institutionnel, c'est-à-dire une requête.

[7] *Nat.* 1,11,5; 2,1,1.

[8] L'ouvrage, qu' Arnobe, à l'instar de Tertullien, présente comme une *defensio* (2,1; 3,2; 5,18), offre, en effet, une analogie structurelle patente avec celui de son prédécesseur: les livres I-II sont essentiellement réfutatifs et défensifs, ses livres III-VII offensifs et critiques, comme le sont respectivement les livres I et II de l'*Ad nationes*. — En revanche, la quasi-homonymie du titre n'est peut-être pas intentionnelle: l'ouvrage est anépigraphe et le titre retenu se lit seulement dans la *subscriptio* du livre II de l'un des deux manuscrits qui nous ont transmis cette *defensio*; son adoption pourrait avoir été favorisée par la mention de Jérôme, *uir.ill.* 79: "... scripsitque *aduersum gentes* uolumina..." (cf. *infra* n.17, un problème comparable posé par le *Contre Celse*). S'il est authentique, le titre reflèterait la mutation qui s'opère dans le rapport de force entre paganisme et christianisme, à la charnière de deux époques. — Comme on le sait, Lactance 'omet' son maître Arnobe dans son 'palmarès' très sélectif, soit qu'il ne connût pas alors l'*Aduersus nationes* (comme on l'admet généralement), soit que (peut-être plus vraisemblablement, comme nous serions tenté de le penser) il ne considérât pas l'ouvrage comme représentatif du genre apologétique.

[9] Sur son identification, cf. A.R. BIRLEY, "Caecilius Capella Persecutor of Christians, Defender of Byzantium", in *GRBS* 32 (1991), 81.

Cet écrit est bref, comme il se doit (songeons à la *Seconde apologie* de Justin, qui est aussi un βιβλίδιον). Tertullien écarte les thèmes qui ne seraient pas directement adaptés à sa finalité et à son cadre communicationnel: il résume sommairement ce qu'il avait dit précédemment sur le monothéisme et le loyalisme chrétiens, et insiste en revanche sur deux développements nouveaux en situation, le *theomachos* et l'*officium praesidis*.

Les trois volets de ce triptyque apologétique ne sont pas interchangeables. Les destinataires sont, sans doute, en principe[10] toujours les païens: mais dans le premier texte, ce sont les païens en général, en tant qu'ils incarnent la mentalité romaine; dans le deuxième, ce sont des personnalités officielles anonymes; dans le troisième un magistrat en fonction. La perspective s'est resserrée, et de l'un à l'autre, Tertullien adapte la thématique et le cadre communicationnel.

* * *

Lorsque Minucius Felix écrit l'*Octavius*, sa référence littéraire n'est pas le discours judiciaire de la défense, la lettre ouverte ou la requête, mais le genre du dialogue, brillamment illustré par Platon, Cicéron, Sénèque ou Tacite, chacun à sa manière, et qui lui offraient des modèles possibles, sinon imitables, auxquels il conviendrait d'ailleurs de joindre des médiations plus proches (telle conversation ou telle controverse rapportées par Suétone et Aulu-Gelle). Tous les commentateurs de l'*Octavius* signalent les emprunts que Minucius a faits, ou aurait faits, à l'un ou l'autre de ses prédécesseurs.

Formellement, ou mieux: structurellement, l'*Octavius* est constitué de deux exposés en diptyque: celui du païen Cécilius,

[10] En principe, car il est clair que si toute apologie s'adresse prioritairement aux païens, elle a pour fonction secondaire de conforter, implicitement ou explicitement, dans leur foi les chrétiens troublés par les critiques des païens (cf. CYPR. *Demetr.* 2,1; LACT. *inst.* 5,1,9).

que suit la réponse du chrétien Octavius. C'est très exactement, par exemple, la composition du *De diuinatione*, dans lequel Cicéron rapporte la conversation qu'il a eue, ou aurait eue, avec son frère Quintus, sur la question de savoir quel crédit il convient d'accorder à la divination. Quintus développe son point de vue stoïcien, favorable à la divination (livre I), Marcus lui répond en faisant valoir contre elle les arguments sceptiques de la Nouvelle Académie (livre II). Plus proche de la problématique de l'*Octavius* serait l'*Hortensius*, en dépit des hypothétiques reconstructions auxquelles donne lieu la centaine de fragments dont nous disposons.[11] Mais les éditeurs s'accordent pratiquement sur le plan d'ensemble. Dans l'*oratio continua* de la seconde partie, Cicéron développe deux arguments qui convainquent Hortensius: le premier, critique ou négatif, pour montrer que le bonheur ne saurait reposer sur de fausses valeurs (les richesses, la gloire, etc.); le second, constructif et positif, destiné à prouver que seule la philosophie peut être source de bonheur.

L'*Octavius* se situe donc dans le prolongement du dialogue cicéronien. Mais cette filiation macro-structurale ne suffit pas à rendre compte de l'art avec lequel Minucius Felix a conçu l'organisation interne de son ouvrage.

Cécilius, blessé par une remarque désobligeante d'Octavius, prend la parole pour se défendre (5-13). Son discours est biparti, démonstratif (5,2-8,3), puis critique (8,4-13). Il expose d'abord ses principes philosophiques (5,2-13), qui expliquent ses croyances religieuses respectueuses des traditions (6-8,3); il énumère ensuite ses critiques contre le christianisme et contre les chrétiens, dont le mode de vie (8,4-9) et le dogmatisme doctrinal (10-13) heurtent son scepticisme philosophique.

Dans sa réponse (16-38), Octavius respecte la *dispositio* du discours de Cécilius, mais en inversant naturellement le signe affecté à son contenu, de positif celui-ci devenant négatif, et

[11] Selon M. RUCH, *L'Hortensius de Cicéron* (Paris 1958): 96 fragments; selon A. GRILLI, *M. Tulli Ciceronis Hortensius* (Milano-Varese 1962): 115; selon L. STRAUME-ZIMMERMANN, *Ciceros Hortensius* (Bern-Frankfurt/Main 1976): 103.

inversement. Octavius commence donc par critiquer les opinions sceptiques de Cécilius (17-19) et la religion à laquelle il adhère malgré tout (20-27). Mais cette première partie est seulement réfutative et négative. Octavius ne peut s'en tenir là. Il complète son discours, comme font souvent les avocats de la défense, par un exposé positif, démonstratif, destiné à montrer la vacuité des appréciations que porte Cécilius sur le christianisme. Cet exposé se divise donc à son tour en deux parties: dénonciation (28-31) des critiques de Cécilius envers le christianisme; présentation (32-38) de la vérité et de la réalité chrétienne: le dogme (32-36), la discipline (36-38).

À diverses reprises, l'*Octavius* est présenté expressément comme un *sermo*, une *disceptatio*, une *disputatio in utramque partem*, les propos tenus comme des *actiones* ou des *orationes*. Si ce vocabulaire technique et cicéronien convient au cadre communicationnel et à la mise en scène, il ne rend qu'imparfaitement compte de la visée profonde de Minucius Felix: défensive, par la réfutation des accusations; démonstrative, par la présentation du christianisme. La thématique et la structure du discours d'Octavius l'apparentent donc au genre apologétique. Au *Contra Christianos* de Cécilius (il vaudrait mieux dire: à son propre *Pro Caecilio*, à son *Apologia pro se*, puisque Cécilius est en posture d'accusé), répond donc le *Pro Christianis* d'Octavius: apologie bien conduite, puisqu'il a réussi à rendre la religion chrétienne "accessible et même attrayante" — *non tantum facilis sed et fauorabilis* (§39), termes dissimulant à peine les *loci* usuels (l'utile et le possible) de la *suasoria*, qui est en quelque sorte la version rhétorique de l'exhortation philosophique.

La question se pose: comment classer l'ouvrage de Minucius Felix? Faut-il le considérer comme un dialogue, un protreptique — ou une apologie? On sait qu'une oeuvre littéraire est un objet sémiotique complexe, et que son appartenance à un genre n'exclut pas qu'elle puisse être identifiée autrement, en fonction des critères classificatoires retenus. En l'espèce, l'historien du dialogue antique est certainement fondé à inclure l'*Octavius* dans ce genre. Mais, sans pour autant qu'il faille considérer l'entretien qu'il

rapporte comme entièrement fictif,[12] Minucius Felix, en recourant au dialogue, renouvelait la présentation des critiques adressées au christianisme: elles étaient faites à la première personne, et reflétaient la personnalité de l'interlocuteur; il renouvelait aussi, par la même occasion, la présentation de la défense du christianisme. Cette heureuse innovation, qui n'a guère eu de postérité, n'a cependant aucune incidence sur l'intentionnalité fonctionnelle, identique à celle de toute apologie chrétienne. En revanche (peu importe ici encore la part de convention, que, du reste, l'auteur tient à maintenir dans les limites du vraisemblable), le dialogue offre une possibilité que ne permet pas une autre forme d'apologie: l'adversaire, en l'occurrence Cécilius, peut se dire convaincu par Octavius. Le plaidoyer de celui-ci a été persuasif, son succès est souligné: il a eu les mêmes effets qu'un protreptique. Autrement dit, nous avons en quelque sorte la transposition littéraire de ce que pourrait être, dans un procès respectant la procédure normale, la décision d'un magistrat renonçant à condamner un chrétien, parce qu'il a été lui-même ébranlé par la plaidoirie de son défenseur, dont la thématique, en l'espèce, faut-il le rappeler, est largement tributaire de celle de l'*Apologeticum* de Tertullien.

* * *

Comme l'*Ad Autolycum* ou l'*À Diognète*, l'*Ad Demetrianum* de Cyprien est adressé à un païen, dont nous ignorons tout, sauf

[12] Les discussions récurrentes sur l'historicité du dialogue et de sa mise en scène sont particulièrement vaines: il est clair que l'*Octavius* ne saurait être la sténographie de la conversation qu'il relate et que, en l'absence de témoignages externes, il est impossible de savoir si cette conversation a eu lieu 'réellement' sur la plage d'Ostie ou si ce cadre est conventionnel et, dans ce cas, quel est le degré de convention. Mais il est non moins clair que Minucius Felix se devait de respecter un seuil de vraisemblance, une pure fabulation compromettant son dessein apologétique. Aussi, en l'espèce, plus que l'opposition aporétique 'fictif' / 'historique', paraîtrait pertinente la distinction de K. HAMBURGER, *Logique des genres littéraires* (trad. fr.) (Paris 1986), entre "fictif" (*fiktiv*) et "feint" (*fingiert*): on pourrait dire que les *Dialogues* de Lucien, d'une manière générale, ressortissent à la "fiction", mais que l'entretien de l'*Octavius* est "feint".

ce qui est pour nous l'essentiel, à savoir qu'il avait débattu avec l'évêque de Carthage et qu'il ne cessait de répandre ses aboiements contre les chrétiens, accusés de tous les malheurs du monde, et plus précisément de la 'peste' qui sévissait alors dans tout l'Empire. C'est donc une lettre ouverte, plus exactement une réponse, motivée par des rencontres avec un adversaire acharné du christianisme. (La tradition manuscrite a du reste parfois intégré l'*Ad Demetrianum* au *corpus* de la *Correspondance*[13]). D'où le ton personnel qui est adopté, ici ou là, dans l'opuscule. Il est clair cependant que c'est moins l'individu Démétrien qui est visé, que le type qu'il incarne, porte-parole de l'hostilité païenne.

Dictée par les circonstances, la réfutation de Cyprien est donc thématiquement plus limitée que celle qui est mise en oeuvre dans l'*Apologeticum* et l'*Octavius*. Il s'agit pour Cyprien de montrer, en recourant à une double argumentation (profane et chrétienne), que les chrétiens ne sont pas responsables des malheurs de l'Empire: tel est l'objet de la première partie. La deuxième décrit et explique l'attitude sereine et patiente des chrétiens face à des maux dont ils ne sont pas responsables, face aussi aux persécutions injustes que suscitent souvent ces maux. Ce portrait moral et spirituel des chrétiens dans l'adversité complète donc la réfutation des griefs qui leur sont adressés. On retrouve le schéma biparti (négatif-positif) que nous avons reconnu précédemment, même si les articulations en sont moins nettes, une lettre s'accommodant d'une certaine liberté, au moins apparente, propre au 'naturel' de la correspondance.

Mais l'argumentation de Cyprien présente une singularité au sein de l'apologétique latine pré-constantinienne: elle s'appuie largement sur les versets scripturaires, surtout vétéro-testamentaires, annonciateurs des maux qui s'abattront sur le monde lorsque viendra le temps de la fin. Seconde originalité, tout au moins relative: Cyprien joint une troisième partie aux développements précédents. Il achève sa lettre, comme il le fait volontiers dans d'autres traités, et comme le font d'autres apologistes,

[13] Cf. SChr 467, p.16 n.1.

grecs surtout, avant lui, mais plus longuement qu'eux, en exhortant les païens à la conversion. L'*Ad Demetrianum* n'est donc pas réductible à son seul projet réfutatif et démonstratif. Celui-ci est prolongé par une exhortation. Dans son finale, l'ἀπολογία se mue en λόγος προτρεπτικός.

* * *

On sait que, dans son bref panorama, présenté en deux temps, de l'apologétique latine, Lactance a sélectionné l'*Apologeticum*, l'*Octavius* et l'*Ad Demetrianum*,[14] sur lesquels il porte un jugement nuancé, mêlant éloge et critique, et dont il entend bien, avec ses *Institutions divines*, compenser les insuffisances et élargir la conception — une ambition partagée d'ailleurs, à peu près au même moment, par Eusèbe de Césarée, concevant la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. (Cette concomitance n'étant certainement pas le produit du hasard, mais l'expression d'une nécessité: renouveler un genre qui n'était plus adapté à son temps.)

Le rapprochement opéré par Lactance est instructif, comme est significative l'exclusion de l'*Ad nationes* et de l'*Ad Scapulam*, dont les visées sont probablement jugées trop particulières ou trop étroites. Sans nommer explicitement le genre littéraire auquel ressortissent ces trois oeuvres, il suggère ce qu'était jusque-là, à ses yeux, l'apologétique, tout au moins de langue latine. L'énumération des oeuvres tient lieu de définition générique.

Les trois oeuvres qui figurent au palmarès lactancien ont en commun la finalité fonctionnelle, qui épouse une structure dialectique négatif-positif, des destinataires païens, une thématique (au moins partielle). Ces traits leur assurent sans aucun doute un 'air de famille', encore accentué par les relations intertextuelles qui existent entre elles et que se plaisent à relever les commentateurs.

Si la finalité fonctionnelle — défendre la vérité chrétienne contre les griefs qui lui sont faits — leur est bien commune, il

[14] Lactance mentionne Minucius avant Tertullien: sur cet ordre, cf. *VL* 162 (2001), 58.

convient néanmoins de préciser comment les autres traits apparaissent dans ces trois ouvrages. Les destinataires sont certes les païens; mais dans un cas, ce sont des personnages officiels anonymes, dans un autre un ami néo-académicien, dans le troisième un païen virulent nommément individualisé et représentatif de l'hostilité ambiante. La qualité de ces différents destinataires déterminent le choix du cadre communicationnel: une lettre ouverte, dont les liens avec le discours judiciaire de la défense sont perceptibles; un dialogue; une lettre-réponse à un particulier. La thématique, à son tour, dépend de ces facteurs: si l'*Apologeticum* offre la thématique la plus large, celle de l'*Octavius* et celle de l'*Ad Demetrianum* sont beaucoup plus orientées en fonction des destinataires, du genre choisi, et du contexte historique, voire personnel.

Mais Lactance considère le genre illustré par ces trois ouvrages comme un genre clos, appartenant au passé, inadapté au présent, pour ne pas dire anachronique. En effet, au-delà des appréciations précises, d'ordre littéraire et stylistique, portées sur chacun d'eux, Lactance (*inst.* 5, 1,13-28; 4,1-8) les juge tous les trois insuffisamment ambitieux, essentiellement défensifs et réfutatifs:

> "Autre chose est de répondre aux accusations, ce qui consiste uniquement à se défendre et à nier, autre chose est de présenter des *Institutions* (c'est ce que nous faisons), dans lesquelles il faut nécessairement faire entrer la substance entière de la doctrine". (5,4,3)

Notons toutefois, par parenthèse, que Tertullien[15] avait déjà reconnu, en des termes fort proches de ceux qu'utilise Lactance, qu'il avait une telle ambition, et qu'il a peut être pensé la réaliser dans l'*Apologeticum* ou qu'il avait envisagé de la réaliser dans un ouvrage déterminé.

Ce reproche global adressé aux trois oeuvres n'est que partiellement fondé. Il est exact, certes, qu'aucun d'eux n'expose

[15] *Nat.* 1,10,1: *...postmodum (calumniae) obtundentur expositione totius nostrae disciplinae.*

"la substance entière de la doctrine chrétienne". Mais outre le fait que tel n'était pas, et ne pouvait pas être, leur but, ces auteurs, on l'a vu, ne se cantonnent pas dans une posture purement négative et défensive: ils adoptent un schéma rhétorique selon lequel la réfutation des critiques précède l'exposé du mode de vie et des croyances des chrétiens, s'il est vrai que cet exposé est toujours partiel, limité aux données accessibles aux destinataires, en fonction des circonstances; s'il est vrai aussi que cette *dispositio* n'est pas reprise de façon rigide, mais adaptée, pour les mêmes raisons, avec une certaine souplesse. Il reste que nous avons eu l'occasion de le souligner à diverses reprises, cette topique bipartie est celle qui structure encore les *Institutions divines*, la *Cité de Dieu* ou la *Thérapeutique des maladies helléniques*.

* * *

Jérôme ne s'embarrassera pas des subtiles différenciations subgénériques de l'apologétique pré-constantinienne, qu'elle soit d'ailleurs de langue grecque ou latine. Il crée une classe génériquement extensive, en identifiant comme *libri contra gentes*, à quelques exceptions près, dont l'*Octavius*, des oeuvres aussi variées à nos yeux que, par exemple, la *Démonstration* d'Irénée, les deux *Apologies* de Justin, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, l'*Apologétique* de Tertullien, et même les *Institutions* de Lactance, dont le soin que celui-ci avait pris d'expliquer et de justifier la nouveauté et l'originalité de l'entreprise se voit ainsi méconnu! Bel exemple de divergence entre un point de vue auctorial (celui de l'auteur) et un point de vue lectorial (celui du lecteur)! La distinction entre écrits *pro Christianis* (ou *ad nationes*) et écrits *contra gentes* n'a guère de pertinence à ses yeux, d'où sous sa plume quelques indécisions. La caractéristique commune majeure de ces ouvrages est d'avoir les païens pour destinataires et adversaires. C'est ce critère classificatoire, indépendamment des réalisations textuelles, que Jérôme retient. Ce point de vue lui est naturellement dicté par son époque.

Il rejette sur le passé une situation contemporaine. Le temps paraît désormais éloigné, où les chrétiens rédigeaient des ἀπολογίαι ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν pour reprendre la classification d'Eusèbe de Césarée, mais celles-ci empruntaient en réalité à divers genres, institutionnels ou littéraires, leur mode d'expression défensif, tant il est vrai que nos apologistes ne désignent pas par ce terme leurs propres ouvrages. Le contexte politique et religieux fait que les ἀπολογίαι cèdent ouvertement la place aux κατηγορίαι. Se multiplent alors discours et contre-discours. Alors que Tertullien y avait renoncé,[16] sans doute pour des raisons d'opportunité et d'efficacité, le précédent, dû à Origène avec son *Contre Celse*, fait école.[17] La cible des auteurs chrétiens se resserre et s'individualise. Le Κατὰ Χριστιανῶν de Porphyre appelle des répliques de Méthode d'Olympe, d'Eusèbe de Césarée, d'Apollinaire de Laodicée, de Diodore de Tarse — répliques connues au demeurant de façon fragmentaire, comme du reste l'ouvrage de Porphyre, ou seulement par leur titre. De la même façon, le *Contre les Galiléens* et/ou la personnalité de l'Empereur Julien suscitent de vigoureuses réactions, d'Apollinaire de Laodicée, de Grégoire de Nazianze, de Théodore de Mopsueste, d'Alexandre de Hiérapolis, etc. On a donc affaire à des contre-discours, dont les liens avec la première apologétique sont sans doute partiellement thématiques, mais dont le contexte, la raison d'être, la conception, et la finalité, ne sont plus exactement identiques.

En un sens, on retrouve la tradition des polémiques engagées par les philosophes entre eux, à laquelle avaient déjà fait suite les controverses avec les hérétiques depuis le IIe siècle. Le délai

[16] Les répliques au *Discours de vérité* de Celse relevées dans l'*Apologeticum* (cf. J.-M. VERMANDER, "De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum* de Tertullien", in *REAug* 16 [1970], 205-225) montrent, en effet, que Tertullien aurait pu écrire un *Contre Celse*.

[17] Cf. G. DORIVAL, *art.cit.*, p. 29; 40: l'ouvrage, caractérisé par Origène lui-même comme "apologie", portait vraisemblablement pour titre Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον, l'intitulé Κατὰ Κέλσου étant une innovation tardive pour l'insérer dans une série bien représentée à partir du IVe siècle.

assez long qui s'écoule parfois entre l'attaque païenne et la riposte chrétienne n'a rien de surprenant. Si soixante-dix ans séparent le *Contre les Galiléens* de Julien du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, comme déjà le *Contre Celse* d'Origène du *Discours véritable* de Celse, on constate par exemple, à l'époque moderne, et dans des conditions certes différentes, à peu près le même écart entre les *Essais* de Montaigne et les *Pensées* de Pascal ou les *Pensées* de Pascal et les critiques de Voltaire. Ce sont moins, en effet, les individus qui sont en cause, que les idées ou les thèses qu'ils incarnent, et celles-ci demeurent toujours actuelles.

Mais cette nouvelle apologétique s'associe ou s'étend également à d'autres formes littéraires, à d'autres genres, comme la poésie ou l'histoire. Je ne prendrai que deux exemples: le *Contre Symmaque* de Prudence, dont l'occasion fut la fameuse affaire de l'autel de la Victoire, ou, plus significatif encore, les *Histoires* d'Orose, dont le titre, pour le moins singulier, est tout un programme, *Historiae aduersus paganos*: en l'espèce, c'est donc l'histoire, depuis la création, sans délimitation de temps ni d'espace, qui est, en soi, 'apologie'.

Une autre caractéristique de cette apologétique constantinienne et post-constantinienne est l'ampleur matérielle et doctrinale que les auteurs donnent volontiers à leurs ouvrages. Songeons aux *Institutions divines*, à la *Cité de Dieu*, à la *Thérapeutique des maladies helléniques*. Ces titres originaux et expliqués témoignent déjà de l'ambition des auteurs, qui prennent soin de rendre compte de leur projet et qui sont conscients de l'originalité des 'sommes' qu'ils écrivent. Mais ces ouvrages sont identifiés génériquement comme des *libri contra gentes*: par l'auteur lui-même, comme Théodoret de Cyr, présentant son ouvrage comme un βίβλος καθ' Ἑλλήνων; par Possidius, l'ami et disciple d'Augustin, sinon par Augustin lui-même, assimilant aussi la *Cité de Dieu* à un *liber contra paganos*; quant au premier, chronologiquement, les *Institutions divines*, nous avons rappelé que Jérôme le rangeait, purement et simplement, dans la catégorie des apologies antérieures qu'il définissait globalement

comme des écrits anti-païens sans prendre en compte la nouveauté revendiquée par Lactance. De manière comparable, plus tard, Photius († ~ 895) portera sur la *Préparation évangélique* d'Eusèbe un jugement réducteur en la définissant comme un ἔλεγχος τῶν Ἑλλήνων — une simple réfutation des erreurs païennes.

Il n'en reste pas moins qu'une analogie structurelle avec les apologies précédentes demeure perceptible: la topique bipartie du discours de la défense[18] demeure volontiers respectée. Si Lactance s'est efforcé de construire ses *Institutions divines* sur un jeu subtil de relations thématiques entre les sept livres, on constate que les trois premiers livres sont négatifs et défensifs, les quatre suivants, positifs et démonstratifs; cette même topique est également respectée dans la *Cité de Dieu*: les dix premiers livres, nous dit Augustin, sont destinés à réfuter les païens, les douze suivants, à présenter la doctrine chrétienne; elle l'est aussi dans la dernière des apologies antiques, la *Thérapeutique des maladies helléniques*, à l'intérieur des livres II à XII.[19]

Cette incursion dans la période constantinienne et post-constantinienne, si brève et lacunaire soit-elle, nous paraît utile, car elle permet de jeter un regard rétrospectif sur la période antérieure et fait apparaître avec plus de relief le rapport de dépendance qu'entretient l'apologétique avec le contexte historique et en même temps certaines constantes structurelles. La mutation constantinienne ne rend pas sans objet l'apologétique, mais, en modifiant le statut de l'auteur et de la cause dont il se fait le héraut, elle la libère en quelque sorte des contraintes antérieures, et lui permet de se diversifier en annexant par exemple

[18] Il va sans dire que, à partir de la 'Paix de l'Église', un motif 'apologétique' (et un seul) est devenu caduc: la dénonciation de l'injustice des persécutions.

[19] On pourrait citer également le Λόγος κατὰ Ἑλλήνων d'Athanase (335-337), dont la première partie est négative (polémique anti-idolâtrique), la seconde, positive (existence de Dieu).

la poésie ou l'histoire. Le rapprochement entre l'*Ad Demetrianum* et la *Cité de Dieu*, que sépare un siècle et demi, est instructif: les deux ouvrages ont été écrits pour répondre aux violentes critiques adressées aux chrétiens, rendus responsables d'une situation contemporaine douloureuse: la 'peste' au milieu du IIIe siècle, la chute de Rome en août 410. Mais si les circonstances qui expliquent la genèse des deux ouvrages sont comparables, le parallèle ne saurait être prolongé. L'élaboration d'un ouvrage tel que la *Cité de Dieu* est à peu près impensable en 250.

* * *

En terminant, et pour étayer notre conclusion, nous voudrions dire un mot des raisons qui nous ont conduit à écarter de ce panorama deux écrits que l'on identifie souvent comme des 'apologies', en se plaçant, sans bien s'en rendre compte, à un point de vue moderne plus qu'à un point de vue ancien.

Le premier est le *De testimonio animae*.[20] En effet, dans ce célèbre opuscule, Tertullien développe longuement, non sans extrapolation, une 'preuve' naturelle de l'existence de Dieu qu'il avait déjà brièvement énoncée dans l'*Apologeticum*, et qu'il reprendra dans le *De anima*. Par son objet et son caractère philosophiques, le *De testimonio* est, en réalité, la première pièce d'une trilogie, dont les deux autres sont le *De censu animae* (dont nous ne possédons que quelques fragments) et le *De anima*.[21]

[20] À vrai dire, nous avons nous-même, par conformisme, identifié parfois cet opuscule comme 'apologie'. Récemment, H. TRÄNKLE, in *HLL* 4 (München 1997), 443-457, a classé parmi les "Apologetische Schriften" de Tertullien, non seulement le *De testimonio animae* et l'*Aduersus Iudaeos*, mais aussi le *De pallio*: nous nous expliquons ici sur les raisons qui nous font écarter les deux premiers (*test.anim.* et *adv.Iud.*); quant au troisième (*pall.*), il paraît aller de soi que cet opuscule *pro uita sua* n'a guère sa place à côté de l'*Ad nationes*, de l'*Apologeticum* et de l'*Ad Scapulam*.

[21] Son intitulé complet (*De omni statu animae*) fait apparaître mieux que le titre abrégé (*De anima*) le lien entre les trois traités: la présentation de l'ensemble de la doctrine de l'âme a été précédée de deux exposés partiels. Ces trois traités

Le second ouvrage est l'*Ad Donatum*. Quand il écrit à son ami Donat, récemment converti comme lui, Cyprien veut stimuler la foi un peu tiède de ce néophyte, et, pour ce faire, il n'hésite pas à retracer un peu longuement son propre cheminement intellectuel et spirituel. L'autobiographie répond à une préoccupation d'édification. Mais précisément le caractère autobiographique, ici accentué, qui fait de cet écrit une annonce des *Confessions* d'Augustin, contraste avec la discrétion manifestée très généralement par les apologistes sur leur propre itinéraire. Déjà conseillée par les rhéteurs aux avocats, cette réserve était aussi respectée, culturellement ou spontanément, par saint Paul quand il s'adressait aux païens. On percevra peut-être mieux la distinction que nous suggérons, si l'on prend l'exemple de l'hagiographie: on admettra, certes, que dans la mesure où elles proposent des modèles d'imitation, les *Vies de saints* sont, en un sens, 'apologétiques'; elles ne sont pas, pour autant, des 'apologies'.

Apparue dans une sorte d'anonymat générique, naturellement tributaire de son contexte culturel et historique, l'apologétique est un genre polymorphe et évolutif; comme tel, il laisse au point de vue du lecteur une marge assez large d'appréciation, selon que celui-ci se montre plus ou moins sensible à tel ou tel trait, telle ou telle composante de l'oeuvre. Plus que d'autres genres, l'apologétique est soumise à une diversité identificatoire, en fonction des critères retenus, et elle court le risque d'être assimilée à une sorte de genre 'attrape-tout' (*a catch-all genre*). Cependant, en dépit des difficultés rencontrées pour en proposer une définition univoque et compréhensive, elle n'en a pas moins constitué, à l'époque qui nous occupe, une catégorie littéraire.

Les textes de l'époque pré-constantinienne que nous venons d'analyser trop brièvement offrent en effet une homogénéité au moins relative. Quelle que soit la facture littéraire empruntée, ils sont des plaidoyers fictifs. Ils se substituent aux plaidoyers que

ont été à juste titre réunis en un volume par J.H. WASZINK, *Tertullian. Über die Seele* (Zürich-München 1990) (Introd., trad. et comm.).

les chrétiens sont dans l'impossibilité de prononcer devant un tribunal. Ces textes conservent donc, à des degrés divers sans doute, ce caractère originel d'"apologies en faveur des chrétiens", comme les identifiait à juste titre Eusèbe de Césarée, en pensant plus aux grecs qu'aux latins. Cet ancrage dans le discours judiciaire de la défense se manifeste en particulier dans la structure bipartie adoptée, parfois aménagée, presque toujours respectée, même, en certains cas, au-delà de notre période, lorsque l'apologétique, changeant de statut rhétorique, se sera faite ouvertement accusatrice, c'est-à-dire se sera muée en κατηγορία.

Il ne s'agit pas, on l'aura compris, d'enfermer, par réaction, l'apologétique dans une définition rigide ou restrictive, qui ne correspondrait pas aux réalisations textuelles, mais d'esquisser une typologie qui tienne compte de leur diversité formelle et de leur adaptation aux situations qui les ont suscitées. Nos auteurs des IIe et IIIe siècles ne disposaient pas d'une *lex generis* qu' ils se seraient efforcés de respecter; ils recouraient aux moyens les plus propres à assurer la défense des chrétiens et du christianisme dans des circonstances données; ils donnaient naissance à un nouveau genre: pour l'essentiel, en structurant des genres existants par un schéma emprunté à la rhétorique de type judiciaire et en leur adaptant une thématique. Dès les premières années du IVe siècle, dès lors que l'apologiste n'était plus astreint à écrire des plaidoyers destinés à demeurer muets (mais qui, paradoxalement, n'avaient jamais été clandestins), les liens avec les schémas de la rhétorique judiciaire, sauf exceptions, se distendront, le genre ne pourra qu'évoluer et se diversifier, en prenant en compte, plus encore que par le passé, les circonstances et les destinataires.

DISCUSSION

L. Perrone: È possibile parlare del messaggio cristiano come 'immutabile', 'senza variazioni in se stesso'? Vedo qui una difficoltà di ordine epistemologico (non esiste un messaggio 'in sé', ma esso è sempre condizionato dall'interpretazione) e anche di ordine storico, perché la dottrina cristiana conosce di fatto un'evoluzione storica.

J.-Cl. Fredouille: Je me suis sans doute mal fait comprendre: je n'ai pas dit que l'immutabilité du donné révélé excluait l'approfondissement et le développement du dogme.

E. Heck: Wie verhalten sich Tertullians *Apologeticum* und *Ad nationes* zu einander? Nach C. Becker (*Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* [München 1954]) ist *Ad nationes* nur Vorarbeit zu *Apologeticum*. Halten Sie *Ad nationes* für ein autonomes Werk?

J.-Cl. Fredouille: Oui, les deux ouvrages, me semble-t-il, répondent à deux intentions différentes, leur visée n'est pas identique, même si Tertullien reprend dans le second des développements et même des expressions du premier. Les quelques mois qui séparent seulement leur rédaction ne sont pas une objection. Tertullien a choisi, entre-temps, une autre perspective, jugée nécessaire et complémentaire de la précédente. Mme Wlosok me paraît partager mon sentiment.

L. Perrone: Se l'*Ad Scapulam* è un *libellus*, cioè uno scritto da intendere "nel suo senso istituzionale" di richiesta o supplica, possiamo ancora parlare dell'opera di Tertulliano come di un 'plaidoyer fictif'? Il destinatario, personaggio

storicamente noto, non rende problematica l'idea di una 'finzione' letteraria?

J.-Cl. Fredouille: Dans la mesure où l'on range, à juste titre, l'*Ad Scapulam* dans la classe des 'apologies' entendues *stricto sensu*, il ne me semble pas qu'il y ait contradiction. Tertullien accommode sa 'défense' à un genre de substitution, en l'espèce le *libellus*. Cet écrit tient lieu d'apologie. C'était déjà le cas de la *Seconde apologie* de Justin.

L. Perrone: Riguardo al problema della conversione, mi sembra che non si possa ridurre la dinamica della missione cristiana ad una forma di proselitismo condotta attraverso i clan familiari o i rapporti di vicinato. Senza escludere questi contesti, bisogna tenere presente che le fonti più antiche — in particolare gli *Atti degli Apostoli* — ci offrono un'immagine diversa. La sede privilegiata inizialmente sembre essere la rete delle comunità giudaiche. D'altra parte, c'è anche la scena del discorso di Paolo all'Areopago che fa pensare ad una modalità pubblica di annuncio, per la quale non mancano altri esempi (penso al *Discorso vero* di Celso). Infine, vorrei aggiungere la testimonianza delle 'scuole' cristiane, da Giustino ad Origene, che svolgono anch'esse una funzione missionaria nei confronti dei pagani.

J.-Cl. Fredouille: Vous avez certainement raison, mais ce sont d'autres problèmes, qu'il ne m'était pas possible d'aborder dans le cadre strict de ma communication. Je ferai seulement quelques observations. Le contexte des discours de Paul est tout autre que celui de nos apologistes latins (il serait d'ailleurs préférable de distinguer les divers contextes de ses discours, car ils conditionnent leur thématique, comme j'ai essayé de le montrer il y a une quinzaine d'années). D'autre part, les apologies contiennent souvent un développement *aduersus Iudaeos*, destiné à préciser aux païens tout ce qui distingue le judaïsme du christianisme. Enfin, l'intentionnalité 'missionnaire', plus ou moins discrète, n'en est pas non plus absente, souvent dans l'exhortation finale.

E. Heck: Auch Cyprians *Ad Demetrianum* ist ein 'offener Brief': anfangs redet er Demetrianum im Singular (*tu*), später zunehmend *uos* (also die Heiden) an.

J.-Cl. Fredouille: En réalité, c'est moins l'individu Démétrien que le porte-parole des païens qui intéresse Cyprien. Et même lorsque Cyprien utilise la deuxième pesonne du singulier (*tu*), il ne vise pas nécessairement Démétrien, mais 'le païen' en général.

L. Perrone: A che cosa è dovuta la 'singolarità' dell'*Ad Demetrianum* col suo uso dell'Antico Testamento? Possiamo spiegarla, ad esempio, ipotizzando che il destinatario dello scritto di Cipriano avesse una certa cognizione della Bibbia? Inoltre, si deve tenere conto di come la situazione della metà del III secolo fosse cambiata rispetto a quella del secondo precedente, proprio sotto questo profilo. Torno a insistere sul problema del rapporto fra letteratura apologetica e Bibbia, perchè lo ritengo centrale: da Celso in avanti perchè non pensare che il mondo pagano guardasse al cristianesimo anche alla luce dei suoi scritti sacri?

J.-Cl. Fredouille: Je me suis, encore récemment, expliqué sur l'utilisation que faisait Cyprien des citations scripturaires dans l'*Ad Demetrianum* (cf. l'introduction de mon édition, SChr 467). Mais il me paraît très improbable que Démétrien ait eu quelque connaissance précise de la Bible. Celse, de ce point de vue, fait figure d'exception à son époque.

E. Heck: Dass Cyprian die Bibel als *testimonium* gegenüber Demetrianus benutzt, habe ich (*MH ΘEOMAXEIN*, 1987, 184 f.) damit erklärt, dass Cyprian mit dem Tod des Decius (*Ad Demetrianum* 17) das Bibelwort *mihi uindictam et ego retribuam* erfüllt sieht und daher die Chance sieht, seinen Gegner auch mit anderen Prophetenzitaten zu Folgen der Idololatrie und zur Endzeit zu überzeugen.

M. Alexandre: Il serait nécessaire d'étudier les citations scripturaires chez chaque apologiste: par exemple, si Aristide ne fait pas de citations, Justin présente un dossier néotestamentaire pour les vertus et un dossier prophétique. De toute manière, les apologistes finissent toujours par exhorter le lecteur à lire les textes sacrés.

E. Heck: Wieso haben Sie *Quod idola di non sint* nicht berücksichtigt?

J.-Cl. Fredouille: Il y a deux raisons à cette mise à l'écart: son (in)authenticité problématique et son genre 'littéraire' (si l'on peut dire!).

Chr. Riedweg: Welche sind genau die Gründe, dass die antijüdischen Werke nicht den apologetischen Schriften zugerechnet werden? Allgemein sollten rhetorische Form und Inhalt unterschieden werden. Auch antijüdische Schriften können in Form einer Apologie gestaltet sein.

J.-Cl. Fredouille: Sans doute les écrits adressés aux Juifs sont-ils également, en un sens, des défenses du christianisme. Mais ni la situation des auteurs et de leurs destinataires, ni l'argumentation qu'ils développent ne permettent de rapprocher ces écrits des ouvrages adressés aux païens. Il s'agit, en effet, de débats internes, entre gens qui ont en commun l'Ancien Testament, portant essentiellement sur l'interprétation des Écritures, et visant beaucoup plus à montrer la vérité du christianisme qu'à défendre les chrétiens, alors que, dans les apologies destinées aux païens, l'effort des apologistes est plutôt inverse: leur but est prioritairement de défendre les chrétiens accusés de toutes sortes de maux, et secondairement d'exposer sommairement et partiellement la vérité chrétienne. De sorte que, en réalité, les écrits *aduersus Iudaeos* seraient, par leur conception et leur intentionnalité, à ranger à côté des écrits *aduersus haereticos*. Dans le livre III de son *Aduersus Marcionem*, Tertullien est conduit à

reprendre, entièrement ou partiellement, plusieurs chapitres de son *Aduersus Iudaeos*.

Chr. Riedweg: Ich vermisse in unseren Diskussionen etwas den rhetorischen Hintergrund, dessen Bedeutung angesichts der Verankerung der Rhetorik im damaligen Schulbetrieb nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Jeder einigermassen Gebildete wird sich bei der Abfassung einer Rede überlegt haben, wie diese in das seit Aristoteles klassisch gewordene Dreierschema einzuordnen sei. Grundsätzlich sollte nicht vergessen werden, dass man eine ἀπολογία (als Teil des *genus iudiciale*) natürlich auch schreiben kann, ohne 'Apologie' als Titel zu verwenden.

J.-Cl. Fredouille: De fait, c'est bien ce que l'on constate. J'ai d'ailleurs émis des doutes, en diverses occasions, sur l'authenticité du titre de l'*Apologeticum* (*-cus*) de Tertullien.

M. Alexandre: À propos de la construction bipartie des apologies, il me semble que l'on retrouve une structure analogue dans les apologies juives. Les *Hypothetica* de Philon, dans la mesure où l'on peut restituer un plan (à partir des fragments d'Eusèbe, *Praep.ev.* 8,6-7 et 11), comportent d'abord une réfutation des calomnies sur l'*Exode*, puis un exposé de la constitution mosaïque et une notice sur le groupe d'excellence que représentent les Esséens. Dans le *Contre Apion*, le livre I traite de l'antiquité des Hébreux, puis réfute les calomnies sur l'*Exode*; dans le livre II, on a d'abord la réfutation des calomnies d'Apion, puis, après l'énoncé des accusations d'Apollonios, Molon et Lysimaque, l' ἀπολογία (2,147) qui est l'exposé de la πολιτεία de Moïse, jusqu'à la conclusion marquant l'achèvement de la réfutation des calomnies. De sorte que l'on a une structure en chiasme: Livre I: affirmation-réfutation; livre II: réfutation-affirmation.

A. van den Hoek: With regard to whether the works listed by Eusebius were actually entitled 'Apology': an analysis of the

terminology he uses to describe the works and activities of the so-called apologists in *hist.eccl.* (4,3; 4,12; also perhaps *praep.ev.* 1,3, 2-4) may help to determine how he viewed them as a group and also how he reconstructed their 'historical' development. In the *hist.eccl.* Eusebius brought them up in the context of his chronology.

M. Alexandre: Je crois avoir remarqué qu'en un autre cadre, celui de la *Praep.ev.* 10, Eusèbe saura citer longuement Tatien. Reste le problème de l'omission d'Athénagore, de l'*Épître à Diognète*, me semble-t-il, et la présentation de Théophile, *Ad Autolycum*, comme introductif (στοιχειώδης).

J.-Cl. Fredouille: Comme nous l'avons rappelé, il y a chez Lactance des omissions comparables, que nous avons essayé d'expliquer. Certaines de ces explications sont peut-être également applicables à Eusèbe.

L. Perrone: Nell'ottica della *Storia ecclesiastica* di Eusebio gli scrittori di opere apologetiche compaiono spesso in relazione ad una produzione letteraria più ampia e varia, che comprende scritti antigiudaici e antiereticali. Mi chiedo se questo non imponga una categoria meno rigida di 'apologetica'. Inoltre, sarebbe importante esaminare il profilo di questi scrittori nell'ottica di una sociologia letteraria, per capire meglio la loro produzione, la compresenza di istanze definibili come 'apologetiche' a più vasto raggio, l'esigenza di proporre un'argomentazione in difesa del 'cristianesimo' sotto profili diversi: nei confronti non solo di pagani, ma anche di giudei e eretici.

J.-Cl. Fredouille: Nous avons, comme je l'ai indiqué, des raisons qui invitent à distinguer les écrits adressés aux païens de ceux qui sont adressés aux juifs et aux hérétiques, et, autant que je m'en souvienne, Eusèbe lui-même ne désigne pas ces deux dernières catégories d'ouvrages comme étant des ἀπολογίαι. Mais si d'une optique littéraire, on passe à une optique sociologique

comme celle à laquelle vous pensez, on pourra sans doute dire que toute la littérature patristique est apologétique!

A. Birley: The *Octavius* may give some insight into the purpose and intended audience or readership of *Apologies*: here, exceptionally, we have a Christian convincing a pagan friend by his *apologia*. In 1996 the American sociologist Rodney Stark published a book (*The Rise of Christianity*) with important reflections on how early Christian converts were made, based on his research into modern sects (Mormons, 'Moonies'). Members of these sects converted above all their own relations, their friends and their neighbours. Just so, one might infer, the conversion of Caecilius by his friend Octavius, as described by Minucius (no doubt in a largely fictional version) could have served as a model for Christians, giving them arguments with which to seek to convert those close to them. In other words *Apologies* as a whole could have been composed, if not exclusively for this purpose, at least partly to provide less eloquent Christians with material.

J.-Cl. Fredouille: Ce type de rapprochement, par-delà les siècles et les cultures, peut être effectivement suggestif, en particulier dans le domaine religieux. On a signalé, il y a quelques décennies, une analogie entre la décision d'un quaker et celle de Tertullien, relatée dans le *De pallio*. Plus généralement, il est vraisemblable que les 'apologies' aient pu servir de modèles ou de canevas. La traduction en grec de l'*Apologeticum*, effectuée très tôt, serait interprétable en ce sens. On pourrait penser, bien que la pratique ait eu, de toute façon, une tout autre ampleur, aux *Sermons* d'Augustin qui, jusqu'au Moyen Âge, ont été utilisés, imités, retouchés par les prédicateurs.

III

ANNEWIES VAN DEN HOEK

APOLOGETIC AND PROTREPTIC DISCOURSE IN CLEMENT OF ALEXANDRIA

The modern English words *apology*, *apologist*, and *apologetic*, are all connected in some way and to some degree with a form of defense. An *apology* has been defined as the 'pleading off from a charge or imputation, whether expressed, implied, or only conceived as possible'.[1] This defense can come from a single person but also can involve a group or institution. It can be written or oral, and it can justify a whole system as well as a specific action or position. The one who does the apology, thus the one who defends by argument, is called an *apologist*, while the nature of a defense can be called *apologetic*. The definitions above are dictionary definitions used in specific contexts, those of the courtroom or of religious and political confrontation. In every-day English we also use the words *apologetic* and *apology*, but then the terms take on a very different meaning; they function as expressions of regret or contrition for some fault or failure, usually minor. For example, one can step on someone's toes in the elevator and offer one's *apology* for this mishap, which is not a crime but just a minor accident. A degree of guilt is accepted and the offender assumes an *apologetic* tone. In the case of a more serious fault, it may be hoped that the apology will spare the offender a reprimand or punishment. Thus there is a reversal from the classical *apologist's* defense of innocence

[1] *The Oxford English Dictionary Online* (Oxford University Press 2004), s.v.

to the every-day acknowledgement of some kind of fault. The words *apologist* or in the plural *apologists* are rare in modern English, but they take on special prominence in the realm of the study of early Christianity.

The term *Apologists* has come to refer to a group of writers who put up a reasoned defense of Christianity against opponents from the 'pagan' or non-Christian side.[2] Although terming these writers *Apologists* is modern, or, at least, as modern as the seventeenth century, the concept apparently goes back to middle-Byzantine times or earlier.[3] Codex Paris. Gr. 451 which was written in 914 already contains a collection of apologetic writings; it was written by the scribe Baanes on the order of Arethas, the learned archbishop of Caesarea, who also covered the manuscript with his notes. It contains works of Clement of Alexandria, Ps. Justin, Athenagoras, and Eusebius of Caesaera.[4] On the other hand, it lacks most of the Apologists as we know them from modern editors, such as Maran in the eighteenth century, Otto in the nineteenth, and Goodspeed in the early twentieth century.[5] The critical edition of Goodspeed provides fragments

[2] On a summary of the term 'paganism', see the http://en.wikipedia.org/wiki/Paganism: "'Paganism' is a catch-all term which has come to (by extension from its original classical meaning of a non-Christian religion) bundle together a very broad set of potentially mutually incompatible religious beliefs and practices; the term has historically been used as a pejorative by adherents of monotheistic religions to indicate a person who doesn't believe in their religion. 'Paganism' is also sometimes used to mean the *lack* of (an accepted monotheistic) religion, and therefore sometimes means essentially the same as *atheism*. 'Paganism' frequently refers to the religions of classical antiquity, most notably Greek mythology or Roman religion, and can be used neutrally or admiringly by those who refer to those complexes of belief."

[3] See *The Oxford Classical Dictionary*, ed. by S. HORNBLOWER and A. SPAWFORTH (Oxford-New York ^{3}1996), s.v.

[4] Codex Paris. Gr. 451 contains: Clement of Alexandria, *Protrepticus*; *Paedagogus*; Ps. Justin, *Epistula ad Zenam*; *Cohortatio ad Graecos*; Eusebius, *Praeparatio evangelica,* Books 1-5; 6; Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*; *De resurrectione*; Eusebius, *Contra Hieroclem.*

[5] The edition of Prudentius Maranus of the Greek apologists (except Aristides) was reproduced in the *Patrologia Graeca*, vol. VI, and that of J.C.Th. DE OTTO, in the *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi* (Jena 1857-1872); the

and complete texts of Quadratus, Aristides, Justin, Tatian, Melito, and Athenagoras, but for some reason Goodspeed left out Theophilus of Antioch. All these writers belong to the second century and they have become in modern terms the core of the Apologists. One can also name them the 'early' Apologists.

As a group these writers are characterized by a reasoned defense of their beliefs at a time when the legal situation of the new religious associations remained unclear and threats from their local environments were imminent. Some of these writers, such as Aristides, Quadratus, and Justin Martyr defended themselves and their cause to the Roman authorities.[6] Eusebius informs us that they left behind a defense of their faith.[7] Since Eusebius is rather vague in his description, the question whether *Defense* or *Apologia* was the actual title of their writings remains unclear.[8] Others addressed their apologies in the form of an 'embassy' or 'supplication', as in the case of Athenagoras' *Embassy or Supplication for the Christians*.[9] They take the form of petitions to Roman emperors, although it is not generally believed (in spite of some ongoing debate) that this was their real function and that the emperor was their true audience. Other apologies have titles that suggest a more overtly literary point of view. They may be a 'dialogue', as in Justin's *Dialogue with Trypho*; a 'discourse',[10] such as Tatian's *Discourse to/against the Greeks*; or an 'exhortation', as in Clement of Alexandria's '*Exhortation to the Greeks*'. The diversity of both titles and subject matter shows not only that the circumstances in which these

five volumes devoted to Justin were published in a third edition in 1876-1881; reimpr. Wiesbaden 1969; *Die ältesten Apologeten*, hrsg. von E.J. GOODSPEED (Göttingen 1915; reimpr. 1984).

[6] Others such as Apollinaris of Hierapolis and Miltiades could have been included in this group had their work been preserved.

[7] *Hist.eccl.* 4,3; 12. See also *praep.ev.* 1,3,2,4.

[8] Eusebius is primarily interested in presenting a chronological account of the emperors, the church leaders and the Christian writers of the second century.

[9] Title in Greek: *ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ*. Traditional title in Latin: *Legatio sive Supplicatio pro Christianis*.

[10] The word in Greek is "logos".

works were produced may have varied, but it is clear that they also signaled different literary genres.[11] The subject matter of these works can differ, and their styles have varying degrees of sophistication. Thus in spite of their long association, these writings are not entirely comfortable under their common heading as 'apologetic'. The question arises of how to define the parameters of apologetic writing and whether apologetic writing should be viewed as a matter of style or of content — or perhaps of both. Should 'apologetics' be defined in a broader or a narrower sense? These problems already play out when the focus is on one author, let alone when two or more authors are grouped together. At this point there is no easy solution for these questions, which I only want to pose here and return to later.

The subject matter of these various 'apologies' tends to have common themes.[12] They often defend by attacking; pagan mythology, religion, and philosophy were criticized with varying degrees of aggressiveness. Some authors such as Tatian tended to be hostile to any kind of Hellenization. He speaks about the folly of Greek philosophy, which in his view has no relationship to Christian beliefs; Greek philosophy had nothing to say about the resurrection, and Greek mythology had little bearing on choices that people had to make.[13] Others such as Hermias and the author of the *Letter to Diognetus*, were equally convinced that the knowledge of Greek philosophy had little relevance for Christian beliefs; philosophers were charlatans, and their work was deemed vane and useless. Other

[11] See M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn 2000), 18-23; F. YOUNG, "Greek Apologists of the Second Century", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN and S. PRICE (Oxford 1999), 81-104, esp. 90-91.

[12] Many of these themes have been discussed in the volume on Christian Apologists and Greek culture, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, ed. by B. POUDERON and J. DORÉ, Théologie historique 105 (Paris 1998).

[13] See G. DORIVAL, "L'apologétique chrétienne et la culture grecque", in *Les apologistes chrétiens*, 423-465, 427.

Apologists, however, showed a greater appreciation of Greek philosophy and had some interest in mythology. The Alexandrians, Clement and Origen, may have gone the farthest using traditional philosophical arguments. Clement even advocated the legitimacy of philosophy and found a place for philosophy within his own theological system. No other Apologist went farther in exploiting these traditions for the benefit of articulating and advancing his own beliefs.

Since a number of the traditional apologetic themes return well beyond the second century, scholars have labeled some later Christian authors also as *Apologists,* grouping them with those of earlier times. In a way Arethas had already done this in the selection he made in the early tenth century. Among the later authors are not only Clement, Origen, and Eusebius, but even writers who were active well into the fourth and fifth centuries, such as Athanasius, Chrysostom, and Theodoretus of Cyrus. Needless to say, in spite of the continuation of apologetic themes, the religious and socio-political outlooks of these authors are rather different, and caution should be used when attempting to group them under the same heading as the second century Apologists. Different historical situations add new perspectives to old apologetic themes, and only careful reading and close comparison can determine the precise functions of the common material.

Like the earlier Apologists, later authors made use of Jewish apologetic traditions: for example, the idea of the 'theft of the Greeks'.[14] The tradition that Greeks had plagiarized the Jewish scriptures was long-lived.[15] Scenarios were reconstructed in which Homer, Plato, and numerous other Greeks either traveled to Egypt or otherwise came into contact with the wisdom of

[14] See D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers,* Studia Graeca et Latina Gothoburgiensia 59 (Göteborg 1995); reviewed in *REAug* 44 (1998), 123-125.

[15] For a survey of the early material, see M. ALEXANDRE, "Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes", in *Les apologistes chrétiens,* 1-40.

Moses, which they appropriated as their own.[16] This theme was particularly linked to Greek philosophy, above all Plato. The apologetic discourse on plagiarism thus offered a way of addressing philosophical and even appropriating philosophical concepts and aspects of religious practices that were familiar to an educated Graeco-Roman audience. It was a strategy to engage that audience on its own terms and in its own cultural climate. In Alexandria especially, it may have been appealing to communicate in a language that was literary and elegant. To a degree not previously seen, Clement was 'embedded' in Hellenic culture, and his writing reflects the erudition of a literary man with a refined style and a curious mind.[17] He was clearly well versed in literary techniques and had a range that extended from philosophic reasoning, through cultural documentation, to poetry. Most of his writings show his deep involvement in the Classics, whether it was in Greek literature, philosophy, or religion — one might think of his adaptations of words of Homer and other poets, his quotes from Plato, and his precious references to Eleusis and other mystery cults.[18] In order to express his message in a language that was both understandable and resonant, Clement summoned up a myriad of quotations from every corner of Greek civilization. One can deduce that at least one of his works (the *Protreptikos*) was intended for non-Christian, newly Christian, or not-yet-Christian audiences.[19] Whatever the

[16] See DORIVAL, "L'apologétique chrétienne", 426.

[17] Marrou compares him with other erudites of imperial times, such as Pliny the Elder, Solinus, Pollux, Aulus Gellius, Plutarch, Athenaeus, and Aelian; H.-I. MARROU and M. HARL (Eds.), *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, Livre I, SChr 70 (Paris 1960), 80.

[18] Chr. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26 (Berlin-New York 1987); ID., *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247* (sog. Testament des Orpheus) (Tübingen 1993); H.G. MARSH, "The Use of MYSTERION in the Writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine", in *JThS* 37 (1936), 64-80.

[19] The idea that the *Protreptikos* was intended for an inner-Christian audience, as Swancutt proposes, is an interesting novelty but hard to support when

background of his audience may have been, it is clear that, at least, they spoke the same cultural language. Not only did Clement communicate his thoughts to his audience in a cultivated fashion, presumably pleasing to his audience, but in a reciprocal movement, he also expressed his own thoughts and beliefs more richly through this Classical material. The apologetic discourse and its inherent polemics against idolatry, sacrifice, and oracles thus supported the position of the author himself. He used his interpretation of Greek philosophy as a powerful apologetic tool and as a means to mark out and explore his own territory.

Clement's *Protreptikos* offers a good point of departure for examining his apologetic discourse. This work, whose title stands in a venerable tradition of rhetorical and philosophical writing, is addressed to Greeks, presumably non-believers but well-educated ones. In the *Protreptikos* Clement invites his listeners to convert from their old and erroneous ways to the new and true Christian beliefs, and in a remarkable juxtaposition he confronts Graeco-Roman beliefs and traditions with the new cult of the Christians.[20] He discusses the views of Greek philosophers on God and the realm of the divine, and he compares their thoughts with the biblical revelation.[21] Clement hammers out his vision of the 'new' versus the 'old', proclaiming that the new beliefs are great and powerful, while the old ways of idolatry are degenerated and despicable. The traditional songs and legends of the Greeks are by far inferior to the new minstrel,

one relates the *Protreptikos* to later works, such as the *Pedagogue* and the *Stromateis*; see D.M. SWANCUTT, *Pax Christi: Romans As Protrepsis To Live As Kings*, Dissertation PhD, Duke University 2001 (UMI Microform 3041314, Ann Arbor, Michigan).

[20] J.K. BRACKETT, *An Analysis of the Literary Structure and Forms in the Protrepticus and Paidagogus of Clement of Alexandria*, Dissertation PhD, Emory University, 1986 (UMI Microform 8629845, Ann Arbor, Michigan), 48-49.

[21] For a discussion of the idea of God as a central element in the *Protreptikos*, see R.P. CASEY, "Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism", in *HThR* 18/1 (1925), 39-101, esp. 47-58.

God's logos, which gives order and harmony to the universe. As the new song, the logos, or Christ, sets the tone, but as the pre-existing word, the logos precedes the foundation of the universe; it is the origin of all and the cause of cosmic harmony.[22]

In a broad sweep Clement, brushes aside the traditional worship of sanctuaries, oracles, sacred springs, and characterizes them as old-fashioned and out-dated. He calls the mystery cults unholy, and proclaims that gods are really mortal and perishable men and their temples are truly tombs.[23] False opinions deceived humankind and led to idolatry.[24] Clement strikes hard at idolatry and argues vigorously against — as he sees it — the immorality of the gods, asserting that the Greeks and not the Christians are the 'atheists'.[25] Clement turns traditional values upside down, branding Greek piety as impiety, religion as superstition, legitimacy as illegitimate, and truth as falsehood. There is no equivalency in the comparison, since the one is by far inferior to the other.[26] In Clement's view, the pagan cults were bastardizations of the truth. This turning of the tables may well have had a certain shock effect on his audience. It also gives the modern listener a glimpse into the way Clement understood his own position and defined his new religion. He goes on to denounce the worship of statues and maintains that it makes no sense to adore senseless objects.[27] These images are the work of

[22] *Protr.* 1,1-10. See also D.T. RUNIA, "The Pre-Christian Origins of Early Christian Spirituality", retrieved from http://dlibrary.acu.edu.au/research/cecs/runia.htm.

[23] *Protr.* 2-3,11-45.

[24] *Protr.* 2,25ff.

[25] *Protr.* 2,23,1: Ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια· ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοήκασιν ... These words remind us of old Polycarp in the amphitheater, who returns the threat of the crowd, raising up his fist and mumbling to himself: "away with the atheists!" (αἶρε τοὺς ἀθέους); *Mart. Polyc.* 9. The same rhetorical reversal occurs in the thought of Clement.

[26] See the paper that Miguel Herrero presented in 2003 to the Boston Patristic Group: "From Helicon to Sion: Some Aspects of the Shaping of Paganism in the *Protrepticus* of Clement of Alexandria". This project is part of his forth-coming dissertation at the Universidad Complutense de Madrid.

[27] *Protr.* 4,46-63.

men, but God's true image is not to be found in material things but in the logos and consequently in the human mind. Clement alludes ingeniously to the Christians themselves as the living images of God.[28]

In the *Protreptikos* Clement's treatment of the search for God in philosophy and poetry is less severe than his scorn for idolatrous cults. He approaches the subject through a survey of the ideas of various philosophical schools about the gods and the divine nature of the universe.[29] His review has the quality of an introductory university course on philosophy. First come the pre-Socratics and others who worship the elements. Next are thinkers who in their search for a higher goal went beyond the elements to reach 'infinity'. In Clement's view, the Stoics conceived divine nature as permeating all matter, while the Peripatetics thought of the soul of the universe as the highest element. While his treatment is generally objective, there is no love lost between Clement and the Epicureans. Clement states that he is happy to forget Epicurus as a particularly impious sage. Arriving at Plato, Clement's tone takes a decidedly positive turn:

> "Whom do I take as helper in the search? For we have not altogether given up on you. Plato, if you wish. How then, Plato, should we trace out God? 'To find the father and maker of this universe is hard enough, and even if you have found him, it is impossible to declare him to everyone'. Why is it then in the name of God? 'Because he can in no way be expressed'. Well done, Plato, you have touched on the truth. But do not give up; join me in the search for the good".[30]

In his lively discourse Clement addresses the 'Greeks' and Plato in a direct way with 'you'. This rhetorical strategy not only

[28] *Protr.* 10,98,4.

[29] *Protr.* 5-7,64-76.

[30] *Protr.* 6,68,1-2: Τίνα δὴ λάβω παρὰ σοῦ συνεργὸν τῆς ζητήσεως; οὐ γὰρ παντάπασιν ἀπεγνώκαμέν σε. Εἰ βούλει, τὸν Πλάτωνα. Πῇ δὴ οὖν ἐξιχνευτέον τὸν θεόν, ὦ Πλάτων; "Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς ἅπαντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον." Διὰ τί δῆτα, ὦ πρὸς αὐτοῦ; "Ῥητέον γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν." Εὖ γε, ὦ Πλάτων, ἐπαφᾶσαι τῆς ἀληθείας· ἀλλὰ μὴ ἀποκάμῃς· ξύν μοι λαβοῦ τῆς ζητήσεως τἀγαθοῦ πέρι·

reflects common practice in apologetic discourse, but it also echoes the Socratic method of the Platonic dialogues; it gives Clement the opportunity to patronize Plato, praising him as a teacher would commend a good student and encouraging him to continue his progress. Clement refers to himself now as 'I' and now as 'we'; in the latter case, as a representative of the Christians, who are the source of the right answers his good student comes up with. Clement underlines this by pointing out to Plato the 'barbarian' sources he has been using. Clement employs this rhetorical strategy throughout his *Protreptikos*, as well as in the last two books of his *Pedagogue*.[31] It is an aspect of his attempt to define himself as a well-trained thinker, who is on speaking terms with the most celebrated champion of Greek philosophy. When the question about the sources of Plato's wisdom arises, Clement launches into the old refrain of the dependency of the Greeks. He maintains that, although Plato derives his knowledge from all directions — geometry from the Egyptians, astronomy from the Babylonians, healing incantations from the Thracians — it is particularly in the realms of theology and laws that he was dependent on the Hebrews.[32]

As with Plato, Clement also tries to bring the Pythagoreans into the Christian fold.[33] The attraction in this case is their monotheism, which is an argument that also had attracted other apologists, such as the author of the *Cohortatio ad Graecos*.[34] Clement claims that God inspired these thoughts. He is willing to find some truth among the poets as well, although he concedes that their writing is filled with fiction; Homer, Orpheus,

[31] In his dissertation on the literary structure of the *Protreptikos* and *Pedagogue,* John Brackett considers the usage of the first and second person pronouns (sing. and plur.) a common feature of epideictic literature and the language of the diatribe. Bracket made charts to show consistent patterns in Clement's usage of these pronouns; for the *Protreptikos* see BRACKETT, *An Analysis,* 50-67; 83-85.

[32] *Protr.* 6,70,1.

[33] *Protr.* 6,72,4.

[34] Recent studies have shown the importance of monotheism in late antiquity outside the Judeo-Christian realm, see *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. by P. ATHANASSIADI and M. FREDE (Oxford 1999).

Hesiod, Sophocles, Euripides, Menander, and Aratus are all called on to recite their glimpses of theological truth. It is clear also that Clement demonstrates his own ease and versatility in making use of these exemplary literary figures. As with the Greek philosophers, however, his main point in putting the poets on stage is to uncover and contest the follies of pagan idolatry.[35] At the same time he patronizes them, appropriates them, and, in a way, christianizes them.

As a counterbalance to 'the old Hellenic spirituality',[36] Clement advances the Hebrew prophets, whose writings, as he says, are simple in style but have great power. They are models of virtuous living and short roads to salvation. Clement also maintains that God is a teacher through the scriptures.[37] He pleads for abandoning traditional Hellenic practices, just as children should abandon their childish ways. God offers his children a marvelous inheritance: heaven and earth can be theirs. God's logos is his true image, and the mind of man is an image of the logos; that is, as Clement puts it, the image of God's image. The children of God follow the laws, which are severe but life-giving. Humans were created innocent and free, but they lost their innocence through the love of pleasure. By Christ's incarnation and death on the cross, God redeemed humankind.[38] A final exhortation ends the work and replaces the mysteries of the Greeks with the mysteries of the logos, which are performed by men and women who lead a pure and righteous life. The mysteries of the logos promise to give a vision of God and provide rest and immortality. Humans can become part of the divine reality, and the hearers are called up to a choice between life and destruction.[39]

As seen above, Clement's apologetic themes are largely traditional in themselves: the rejection of temples, oracles, statues

[35] *Protr.* 7,73-76.
[36] RUNIA, "The Pre-Christian Origins", see above n.22.
[37] *Protr.* 8-9,77-88.
[38] *Protr.* 10,89ff.
[39] *Protr.* 12,118-123.

and idolatry; and a critique of the human failings and immorality of the gods. Perhaps more surprising is his attention (albeit negative) to the mystery religions and his high regard for some philosophers and poets. It is particularly in his response to the Greeks about the role of philosophy that these apologetic themes play out. He not only criticizes Greek thought, but he also adapts it. He replaces the Platonic concept of the ascent of the rational soul to its supra terrestrial origins with his own 'gnostic' philosophy of ascent toward knowledge and salvation. This remodeling has some relation to but goes well beyond the traditional 'theft of the Greeks' scenario. In his later work, the *Stromateis*, he will even become more explicit about the role of Greek philosophy.[40] There he puts philosophy on almost equal footing with the Hebrew prophets and has it function as a way of acquiring partial knowledge of God before the coming of Christ. Thus the major changes between the earlier Apologists and Clement may lie in these areas — his exploration and adaptation of philosophical concepts and his approach to mystery religions.

Clement also differs from earlier Apologists in the style and character of his writings. The *Stromateis*, for example, his major work of 'gnostic notes according to the true philosophy', appears to be a novel composition — at least, in a Christian ambiance. Eusebius calls it a 'spreading' (κατάστρωσις), not only of the divine scripture but of anything useful Clement could find in materials from the Greeks.[41] Apologetic themes that formed the basis of the discourse in the *Protreptikos*, recur in the *Stromateis* though not continuously. In the *Stromateis* they center around

[40] For the role of Greek philosophy in Clement's theology, see E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge 1957); S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford 1971). The work of Einar Molland is also still very illuminating; E. MOLLAND, "Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy", in *SO* 15/16 (1936), 57-85; ID., *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Oslo 1938), 40-69.

[41] EUS. *Hist.eccl.* 6,13,4.

the traditional idea of the dependency of the Greeks on writings of Moses in relation to philosophy, poetry, language, or letter writing; often the examples are rather trivial. Compared to the *Protreptikos* Clement brings in a new element in the *Stromateis* by compiling elaborate chronological lists; they contain 'world history' from the beginning of times to the present and show the venerable age of the law of Moses. Although Clement's *Stromateis* have many apologetic passages, his *Protreptikos* carries through apologetic themes in a more consistent way.

Since the *Protreptikos* presents apologetic themes so extensively and coherently, the question arises of what the relationship is between the apologetic themes and the protreptic element in this work?[42] For an answer, it is necessary to look more closely at Clement's concept of *protreptic*, a word that occurs not only in its adjectival format as in the title of his writing, but also in cognate substantive and verbal forms. The choice of terminology impacts the way in which Clement aired apologetic themes to his audience. The term also says something about the way he formulated and understood his own mission. The protreptic style is not intended as a defense against accusations and attacks from the outside world as much as it is a pro-active, missionary tool of inviting, encouraging, stimulating, exciting, promising, persuading, urging, exhorting, impelling, and pushing his audience into the Christian fold. A reading of Clement makes it clear that προτρέπω can have all these meanings. It is worth noting that Clement himself provided the title *Protreptikos* to his work; in one of his later writings, in *Str.* 7,4,22,3,

[42] Modern studies have contested the idea that *protreptics* was a literary genre, as this was defined in older studies and handbooks. They showed that protreptic discourse can turn up in all kinds of literature and therefore they prefer to speak about a protreptic style; see D.E. AUNE, "Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda", in *Paulus und das antike Judentum*, hrsg. von M. HENGEL and U. HECKEL (Tübingen 1991), 91-124; S.R. SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature", in *Greek Literary Theory After Aristotle. A Collection of papers in Honour of D.M. Schenkeveld*, ed. by J.G.J. ABBENES, S.R. SLINGS, and I. SLUITER (Amsterdam 1995), 173-192; D.M. SWANCUTT, *Pax Christi*, see above n.19.

he explicitly referred to this title. He also used the protreptic terminology throughout his oeuvre, and not just in his *Protreptikos*. Statistics show that the words προτρέπω, προτρεπτικός, and cognates, occur 58 times in total (*Protreptikos* 19, *Pedagogue* 16, *Stromateis* 18, other 5), compared to only 14 occurences of ἀπολογέομαι or ἀπολογία.[43] It seems clear that Clement found the protreptic element congenial to his way of communicating, and that this orientation provides his discourse with a less defensive and more assertive quality.

The characterization of protreptic writing presents problems similar to those encountered in the definition of apologetics. The term *protreptic* is even more debated in discussions of ancient philosophical literature; it can been connected to a whole range of writings, whether explicitly through their titles or implicitly through their contents.[44] Aristotle's *Protreptikos* was among the most well-known and influential examples of exhortations to philosophy, but the work has been lost except for a papyrus fragment and some ancient quotations and adaptations, as in Iamblichus' book of the same title.[45] Plato's *Euthydemus* contained protreptic dialogues, as did (Ps.)Plato's *Clitophon*. Galen, almost a contemporary of Clement, wrote a *Protreptikos* to the art of medicine, part of which has been preserved.[46] From

[43] Clement uses the word ἀπολογία mostly in a neutral way in the sense of 'justification' or 'excuse'. The verb ἀπολογέομαι can appear in the sense of a legal defense in court, in conjunction with biblical texts, such as *Lc.* 12,11. On three occasions he uses ἀπολογέομαι or ἀπολογία in the sense of putting up a defense against accusations of the Greeks (*str.* 2,1,2,1; 7,15,89,1; 7,15,90,3). As indicated above, Clement frequently argues against the Greeks in the *Stromateis* but without using these terms (f.e. 2,1,1,1; 7,1,1,1).

[44] SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 173.

[45] D.S. HUTCHINSON and M. RANSOME JOHNSON, *Aristotle's Protreptic Arguments to Philosophy*; a new English translation of the witnesses to *ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ*, 2003, retrieved from: www.chass.utoronto.ca/~phl102y/Protrepticus.pdf.

[46] Its title reads in Greek: *ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΕΠΙ ΤΑΣ ΤΕΧΝΑΣ*, and in Latin: *Adhortatio ad artes addiscendas*; E. WENKEBACH, *Galens Protreptikosfragment*, Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin 4,3 (1935), 90-120.

these examples it can be seen that the protreptic style of argumentation can be applied to a variety of literary forms, such as dialogues, discourses, and letters, which makes it difficult to define protrepsis as a genre.

Equally debated is the function of this kind of writing. In his great study on education in Antiquity, Henri-Irénée Marrou pointed out that in Hellenistic times a competitive environment existed between parallel forms of higher education, whether this was in rhetoric, philosophy, medicine, or law. The heads of schools may have offered lectures as a kind of recruiting tool to publicize their teachings and themselves. In these speeches they formulated their viewpoints and 'exhorted' potential students to join their constituency.[47] In this view protrepsis belongs to philosophical 'conversion' literature.[48] It is worth mentioning that not only scholars in ancient philosophy but also New Testament scholars have joined the debate and done extensive background study on the subject.[49] Their primary focus of interest was the apostle Paul, who made use of protreptic speech in his letters. In her dissertation Diana Swancutt tried to modify some of the scholarly positions by stressing the function of protrepsis as cultural critique. She views it less as an attempt to convert people than a need of particular groups to define themselves in relationship to others who challenge their identity.[50] The Dutch scholar S. R. Slings also tried to correct earlier views on theories about protreptic discourse. His insightful but complex article sheds new light on passages of Epictetus, Posidonius, Philo of Larissa, Clement, and others presenting analysis of protreptic discourse. He noted that 'protreptic' never stands alone; it

[47] *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, Livre I, éd. par H.-I. MARROU et M. HARL (Paris 1960), 12; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris 1956), 205-206.

[48] See *Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook*, compiled by A. MALHERBE (Philadelphia 1986); S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico, CA, 1981); ID., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia 1986).

[49] AUNE, "Romans as a Logos Protreptikos"; SWANCUTT, *Pax Christi.*

[50] SWANCUTT, *Pax Christi,* 191.

always functions as protreptic to something else.[51] He also concluded that protrepsis always appears in well-organized divisions and in an ethical context.[52]

Clement formulates his own vision of protreptic discourse and its function in one particularly dense passage. The text is not in the *Protreptikos* itself but at the beginning of the *Pedagogue*, in a passage that forms a kind of transition between the two works. Apparently the author is presenting a theoretical framework in which the various aspects of the logos are intertwined with various aspects of human life and behavior — in short with human ethics. Analyzing this passage will help to form a clearer idea of some key terms in his system. It also may clarify how Clement's terminology relates to other philosophical writing of this kind. As in so many ancient authors, Clement begins his *Pedagogue* with a rhetorical fanfare:

> "What the Pedagogue promises[53]
>
> 1, 1 We have put together, o you children, a groundwork of truth, an unshakable foundation of knowledge of the holy temple of

[51] SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 181.

[52] SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 191.

[53] Τί ἐπαγγέλλεται ὁ παιδαγωγός.

1,1 Συγκεκρότηται κρηπὶς ἀληθείας, ὦ παῖδες ὑμεῖς, ἡμῖν αὐτοῖς, ἁγίου νεὼ μεγάλου θεοῦ θεμέλιος γνώσεως ἀρραγής, **προτροπὴ** καλή, δι' ὑπακοῆς εὐλόγου ζωῆς ἀιδίου ὄρεξις, νοερῷ καταβληθεῖσα χωρίῳ.

Τριῶν γέ τοι τούτων περὶ τὸν ἄνθρωπον ὄντων, ἠθῶν, πράξεων, παθῶν, ὁ **προτρεπτικὸς** εἴληχεν τὰ ἤθη αὐτοῦ, θεοσεβείας καθηγεμών, ὁ τροπιδίου δίκην ὑποκείμενος λόγος εἰς οἰκοδομὴν πίστεως, ἐφ' ᾧ μάλα γανύμενοι καὶ τὰς παλαιὰς ἀπομνύμενοι δόξας πρὸς σωτηρίαν νεάζομεν, ψαλλούσῃ συνᾴδοντες προφητείᾳ "ὡς ἀγαθὸς τῷ Ἰσραὴλ ὁ θεός, τοῖς εὐθέσιν τῇ καρδίᾳ", 2 πράξεών τε ἁπασῶν λόγος ἐπιστατεῖ ὁ ὑποθετικός, τὰ δὲ πάθη ὁ παραμυθητικὸς ἰᾶται, εἰς ὢν πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον, εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν. 3 Ὁ γοῦν οὐράνιος ἡγεμών, ὁ λόγος, ὁπηνίκα μὲν ἐπὶ σωτηρίαν παρεκάλει, **προτρεπτικὸς** ὄνομα αὐτῷ ἦν — ἰδίως οὑτος ὁ παρορμητικὸς ἐκ μέρους τὸ πᾶν προσαγορευόμενος λόγος· **προτρεπτικὴ** γὰρ ἡ πᾶσα θεοσέβεια, ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης ὄρεξιν ἐγγεννῶσα τῷ συγγενεῖ λογισμῷ· 4 — νυνὶ δὲ θεραπευτικός τε ὢν καὶ ὑποθετικὸς ἅμα ἄμφω, ἑπόμενος αὐτὸς αὐτῷ, παραινεῖ τὸν **προτετραμμένον**, κεφάλαιον τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν ὑπισχνούμενος τὴν ἴασιν. Κεκλήσθω δ' ἡμῖν ἐνὶ προσφυῶς οὗτος ὀνόματι παιδαγωγός, προακτικός, οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός, ᾗ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχήν ἐστιν, οὐ διδάξαι, σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίου.

the great God, a beautiful exhortation, a longing for eternal life through obedience in accordance with the logos, laid down in the field of the mind.

Since the following three things are integral to human beings — their ways of life, their actions, and their passions — the protreptic logos (Λ. προτρεπτικός) took possession of their ways of life, guiding in the worship of God, lying as a keel of a ship under the edifice of faith. Because of him we rejoice exceedingly, renounce old beliefs solemnly, and grow young again on the way to salvation; we chime in with the chant of the prophecy 'how good God is to Israel, to the righteous of heart'. 2 The counseling logos (Λ. ὑποθετικός) presides over all actions, and the encouraging logos (Λ. παραμυθητικός) heals the passions, but this is one and the same logos, who rescues humans from their natural and worldly customs, guiding them as a pedagogue toward the unique salvation of faith in God. 3 The heavenly guide then, the logos, received the name 'protreptic' (προτρεπτικός), when he invited us (παρεκάλει) to salvation — this name is specifically given to the logos who urges on (Λ. παρορμητικός), the whole taking its name from a part.[54] For piety as a whole is protreptic (προτρεπτικός), since it engenders in the natural ability to reason a desire for life now and in the future. 4 — but now being inclined both to heal (θεραπευτικός) and instruct (ὑποθετικός) at the same time, following his own steps, he gives precepts to the

2,1 Καίτοι καὶ διδασκαλικὸς ὁ αὐτός ἐστι λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν· ὃ μὲν γὰρ ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός, ὁ διδασκαλικός, πρακτικὸς δὲ ὢν ὁ παιδαγωγὸς πρότερον μὲν εἰς διάθεσιν ἠθοποιίας **προὐτρέψατο**, ἤδη δὲ καὶ εἰς τὴν τῶν δεόντων ἐνέργειαν παρακαλεῖ, τὰς ὑποθήκας τὰς ἀκηράτους παρεγγυῶν καὶ τῶν πεπλανημένων πρότερον τοῖς ὕστερον ἐπιδεικνὺς τὰς εἰκόνας. 2 Ἄμφω δὲ ὠφελιμώτατα, τὸ μὲν εἰς ὑπακοήν, τὸ παραινετικὸν εἶδος, τὸ δὲ ἐν εἰκόνος μέρει παραλαμβανόμενον διττὸν καὶ αὐτὸ παραπλησίως τῇ προτέρᾳ συζυγίᾳ, τὸ μὲν αὐτοῦ ἵνα μιμώμεθα αἱρούμενοι τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ ὅπως ἐκτρεπώμεθα παραιτούμενοι τὸ φαῦλον τῆς εἰκόνος.

3,1 Ἴασις οὖν τῶν παθῶν ἐνθένδε ἔπεται, κατὰ τὰς παραμυθίας τῶν εἰκόνων ἐπιρρωννύντος τοῦ παιδαγωγοῦ τὰς ψυχὰς καὶ ὥσπερ ἠπίοις φαρμάκοις ταῖς ὑποθήκαις ταῖς φιλανθρώποις εἰς τὴν παντελῆ τῆς ἀληθείας γνῶσιν τοὺς κάμνοντας διαιτωμένου. Ἴσον δ' οὐκ ἔστιν ὑγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ ἰάσει περιγίνεται.

... 3, 2 ... Σπεύδων δὲ ἄρα τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῷ, καταλλήλῳ εἰς παίδευσιν ἐνεργῇ τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, **προτρέπων** ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

[54] Synechdoche.

> one who has been persuaded (προτετραμμένον); in sum, he promises to heal our passions. Let us call him by one name that suits him well: namely, pedagogue. The pedagogue occupies himself with upbringing, not with pursuit of knowledge. His aim is to improve the soul, not to teach it and to introduce the soul to a virtuous, not to an intellectual life.
> 2,1 Although the same logos is didactic (Λ. διδασκαλικός), it is not so now; for the didactic word is explanatory and revealing in matters of doctrine, but the pedagogue, being effective, first urged us (προὐτρέψατο) toward a disposition for character building (ἠθοποιία), but now he also persuades us (παρακαλεῖ) to perform our duties, giving pure instructions (ὑποθήκας) and showing examples of those who erred earlier to those who come later.
> 2 Both approaches are most beneficial; the one that leads to obedience is paraenetic (παραινετικόν) in style; the other that takes the form of an example, is double and itself corresponds to the previous duality: on the one hand, that we imitate and choose the good part of the example and, on the other, that we turn away (ἐκτρεπώμεθα) and reject (παραιτούμενοι) the bad part.
> 3,1 From this now follows healing of the passions, as the pedagogue strengthens our souls with encouraging (παραμυθίας) examples and guides the sick with his loving precepts (ὑποθήκαις), as if 'with gentle medicines', to the perfect knowledge of the truth. Health and knowledge are not equivalent, but the latter is a consequence of learning, the former of healing.

After a passage about the physical and moral process of healing as a way to receive the logos, Clement ends the section with:

> ... 3,2 ... Eager then to lead us to perfection through gradual steps of salvation, the logos, who in all respects loves humans (Λ. φιλάνθρωπος), makes use of a beautiful arrangement that corresponds with an effective system of education: he first urges us (προτρέπων), then guides us as a pedagogue (παιδαγωγῶν), and finally teaches us (ἐκδιδάσκων)".

Clement presents an anthropological scheme that consists of morals, actions, and passions (ἤθη, πράξεις, πάθη). This triple division impinges on the multiple representations of the logos, which is itself a polyvalent term: the spoken word, discourse, reason, divine word, second person of the trinity, the savior,

Christ.[55] To add to the complexity, Clement's division in three reflects both the activities of the divine logos and the literary forms of Clement's philosophical discourse. He expounds a grand scheme in which the logos urges the believers (προτρέπω), guides them as a pedagogue (παιδαγωγέω), and teaches them (ἐκδιδάσκω). The terminology of this scheme is repeated in the titles of two of his surviving works, the *Protreptikos* and the *Paidagogos*. It might be noted that the former reflects a venerable tradition of works by that name, the latter appears to be a novelty. Clement may have invented the title *Paidagogos* to match his *Protreptikos* and to make both of them parallel to his grand scheme. To be fully consistent with this scheme he should have written a third work perhaps entitled the *Didaskalos, (Logos) Didaskalikos,* or *Didaskalia.* Clement also mentioned that a work in the εἶδος διδασκαλικόν belonged to the spiritual realm and was aimed at contemplation.[56] On various occasions in the *Stromateis* allusions to a *didaskalos* resurface, but whether he actually ever wrote such a work has been hotly debated for many decades. Marrou calls it the *questio vexata* of the Clementine trilogy. It remains intriguing, indeed, whether the third part would have resembled a work like the *Stromateis* or part thereof; scholars also have suggested an altogether different writing. Intriguing as this may be, this vexed question does not have to concern us here any further.

The introduction to the *Paidagogos* translated above presents the logos in its various functions.[57] As the first stage on the way to salvation, the logos προτρεπτικός invites people to conversion. According to Clement's scheme, the 'exhorting' logos is directed toward the human way of life and to morality.

[55] Marrou termed this multiplicity in meaning "l'amphibologie féconde entretenue par Clément"; MARROU and HARL, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue,* Livre I, 46.

[56] *Paed.* 1,3,8,3; see A. MÉHAT, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie,* Patristica Sorbonensia 7 (Paris1966), 89-95.

[57] For a discussion of the functions of the logos in this passage, see also CASEY, "Clement of Alexandria" (above n.21), 60-63.

Character building is part of it; a ἠθοποιία, the 'forming' or 'moulding' of character, was an well-known concept in protreptic discourse, a common fixture in philosophical debates on ethical theory and practice. In the following stage, the logos ὑποθετικός calls to action through counsel and advice; further down Clement calls this notion παραινετικός, which is on par with ὑποθετικός. In the same stage the logos παραμυθητικός, which encourages and consoles, plays its role; it is equivalent to the logos θεραπευτικός, which heals moral deficiencies, such as the πάθη: that is, sensations, emotions and passions. The wording is clearly inspired by the technical terminology of the Stoics, who divided their ethical systems in similar ways.[58] There are other epithets of Stoic origin in this passage as well. The logos παρορμητικός appears to be a synonym in Clement for προτρεπτικός and belongs to the initial phase. Then there is the logos διδασκαλικός, on which Clement touches in passing; he has no use for it at this point, since he is not going to speak about the didactic function of the logos now but about its pedagogical role.[59] The logos διδασκαλικός represents the third stage of the ascent, but, as noted, Clement does not elaborate on it here. Another favorite occurs toward the end of the passage: the logos φιλάνθρωπος, which appears to be an over-all function not bound to any phase.[60] In spite of the multiplicity of functions, Clement wants to preserve the unity of the logos.

One of the roles of the pedagogue-logos is as a doctor or healer. This medical reference is another fixture in discourses on virtues and the virtuous life. It has a long tradition, examples of which can be found in the thought of many authors, among

[58] See, for example, a letter of Seneca referring to Posidonius, in which the same categories appear: *praeceptio* (παραινετική), *suasio* (ὑποθετικός), *consolatio* (παραμυθητικός) and *exhortatio* (προτρεπτικός or παρορμητικός); SEN. *epist.* 95,65; also *epist.* 89 and 94; MÉHAT, *Étude,* 83.

[59] Repeated in *paed.* 1,3,8,3· ὃ δὴ ὑπερκείσθω τὰ νῦν. See also SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 190.

[60] See also *paed.* 1,7,55,2; 58,2; 1,8,63,1.

them Epictetus and Philo of Larissa.[61] Speaking about the process of healing the ills of the soul, Clement remarks that the pedagogue guides the sufferers with loving precepts, and — with a nod to Homer — 'with gentle medicines'.[62] Clement defines the distinction between health and knowledge; the health of the soul comes as the result of healing, and knowledge comes as a result of learning. This may be another allusion to the idea that the cure of the soul is still part of the phase of pedagogical training, while knowledge belongs to a higher stage, in which the soul is supposed to have been cleansed from all such stains and infirmities. The theme of Christ as the healer of the soul is well-known throughout Christianity, and Clement will return to it on various occasions.[63]

Another staple of protreptic discourse is the contrast between positive and negative elements. In the passage above the distinction was between 'choosing the good part' and 'rejecting the bad part'. A few chapters later Clement repeats this message, having the Pedagogue prescribe what should be done and forbid the opposite.[64] The antithesis between good and bad goes hand in hand with two contrasting incentives; namely, persuasion and dissuasion. Thus the verb προτρέπω has as its counterpart — often in close proximity — ἀποτρέπω. Clement and other philosophers use both verbs as technical terms in their discussions of the theory and practice of morality.[65] In the passage above, Clement alludes in a cryptic way to examples of what to do and what not to do. He did not offer any examples, so it is necessary to grope around for

[61] For examples, see SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 179; MÉHAT, *Étude*, 85.

[62] HOM. *Il.* 4,218.

[63] Current theories about the historical Jesus, have given renewed attention to the model of Jesus as a healer, see S. DAVIES, *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity* (London 1995).

[64] *Paed.* 1,3,8,3.

[65] *Protr.* 1,4; 8,77,1; *paed.* 1,10,89,2; *str.* 1,17,83,5.

clues as to what he had in mind. In other parts of his work he seems to develop this line of thought more fully. He frequently brings up biblical passages that were exemplary of divine punishment, such as the story of Sodom and Gomorrah in the book of *Genesis*;[66] or the 25.000 people who were exterminated for fornicating in the book of *Numbers*.[67] Clement explicitly interprets these stories as menacing examples that warn and correct us. They instruct people what to do and what to avoid along the same lines that Paul does in his *Letter to the Corinthians*.[68]

Comparisons between the moral systems of Clement and other philosophers reveal much terminology in common. André Méhat has assembled parallels from Philo of Larissa, Eudorus of Alexandria, Posidonius, Seneca, and Albinus.[69] In a detailed analysis, however, Méhat has shown that the common terms and concepts play different roles in the various systems. Clement has an added peculiarity in that he compresses the terminology by turning several of the concepts into synonyms.[70]

Clement clearly wants to built up an ethical system in which accepted philosophical language serves his over-all view of ascending stages of religious experience. In his view, moral underpinnings are an essential basis for a cognitive upper part. While he leans heavily on Platonic language for his grand perception of the ascent to knowledge and salvation, he looks primarily towards the Stoa for the categories of morality. This

[66] *Gen.* 19; CLEM. *protr.* 10,103,4; *paed.* 1,8,69,3; 2,10,89,3; 2,4,43-44.

[67] *Num.* 25,9; CLEM. *paed.* 1,10,90. MÉHAT, *Étude,* 313-314.

[68] As, for example, in *1 Cor.* 10.

[69] More recent studies such as of the Dutch scholar S.R. Slings, tend to confirm A. Méhat's observations. In addition to the philosophers listed above, Slings included authors, such as Cicero and Epictetus; SLINGS, "Protreptic in Ancient Theories", 173-175; 182-183; Philo of Larissa (159/8–84/3 BCE, Platonist); Eudorus of Alexandria (fl. *c.* 25 BC, Platonist with Stoic and Pythagorean influences); Posidonius (Stoic, *c.* 135- *c.* 51 BCE); Seneca (Stoic, 4 BCE/1CE- 65 CE); Albinus/Alcinoos (Platonist, 2nd c. CE); Cicero (Academic Skeptic; Stoic, 106-43 BCE); Epictetus (Stoic, mid-1st to 2nd c. CE).

[70] MÉHAT, *Étude*, 87-89.

should not come as a surprise, since it is known that Platonism in this period incorporates Stoic doctrine and terminology as well as elements of Aristotelian logic and Pythagorean ideas.

Where does this bring us? Earlier the question arose about the relationship between apologetics and protreptics in Clement's discourse. It seems to me that the two are not strictly parallel in his usage; 'apologetic' seems to refer to themes and subject matter while 'protreptic' is more connected with a style, a manner of address and a mode of discourse with a strong ethical component.[71]

While 'apologetic' has its origin in the rhetorical device of a defense, the concept takes on a different role in Clement. He continues to touch on all the themes of an apology, but they are transferred into a new stylistic or rhetorical framework. At the risk of oversimplification, it could be said that the message is apologetic but the package is largely protreptic. The message takes on a more assertive, a more confident tone.

Apologetic themes are not confined to only one work in Clement. They form the backbone of the *Protreptikos*, but they are scattered over other writings as well, most notably the *Stromateis*. Time and again Clement will revisit questions of Greek superstition and idolatry; he will reiterate that Greek philosophers, Plato κατ' ἐξοχήν, were disciples of Moses and dependent on the 'barbarian' scriptures. Although Clement lessened the pejorative connotations of some of these non-biblical traditions — for example, that of philosophy — these apologetic arguments stand by and large in the tradition of a Justin or Tertullian.

Clement uses the protreptic style throughout all his writings. As shown above, the most dense passage on 'protreptic' and its

[71] Protreptic speech is closely related to other forms of discourse, such as the *diatribe* and *paraenesis*, see G.E. STERLING, "Hellenistic Philosophy and the New Testament", in *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. by S. PORTER, New Testament Tool and Studies 25 (Leiden 1997), 313-358; A.J. MALHERBE, "Hellenistic Moralists and the New Testament", in *ANRW* II 26,1 (1992), 267-333; S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (above n.48).

theoretical trappings occurs in the *Pedagogue*. In that passage Clement attempts to express Christian faith through Greek philosophical categories, presumably to make it more acceptable to a pagan elite. This is, in my view, still the main function of protrepsis for Clement. Protreptic presentation could moreover make his arguments function in a new and more positive way. He urged his auditors not only to reject the wrong choices, but also to make the right ones. He exhorted them to avoid the worship of idols, which would lead to the worship of the true God, toward salvation, and toward eternal life. In the *Pedagogue* Clement stated that the whole worship of God or piety was hortatory in its own right. This exhortation intended to guide people onto the right track went far beyond the areas involved in traditional apologetic themes. There were numerous realms in which people could stray in their lives and behavior — they ate, drank, dressed themselves, had children, and needed direction and correction in multiple ways. For Clement, the protreptic style and way of expression had a vast range of applications.

To summarize, Clement built on existing Christian apologetic traditions but took them into different directions by integrating new aspects of Hellenic culture in his approach. He employed philosophical and rhetorical schemes as modes of expression but by doing so transformed both the schemes and the traditional apologetic subject matter. The use of the protreptic style — that is, the format of exhortation — was just one element in this strategy. A precise definition of the apologetic element in Clement's work is harder to formulate than his overall strategy. In a narrow sense it consists of traditional ideas of the dependency of the Greeks and the rejection of Greek religious customs. In a broad sense apologetic themes and discourse permeate everything that Clement wants to include in his vision of the 'true philosophy'. Every aspect of that philosophy is, in his words,

> "to show the Greeks that only the 'Gnostic' is truly pious; so that philosophers on learning what kind of person the true Christian is, may condemn their own ignorance in rashly and accidentally

> persecuting the Name; without reason they call those who know the true God 'atheists'".[72]

By this appropriation of Hellenic culture, Clement sets in motion a powerful process, which will continue throughout early Christianity. This approach will prove fruitful for later speculative theology well into Byzantine times.

[72] *Str.* 7,1,1,1: Ἤδη δὲ καιρὸς ἡμᾶς παραστῆσαι τοῖς Ἕλλησι μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν, ὡς ἀναμαθόντας τοὺς φιλοσόφους οἷός τίς ἐστιν ὁ τῷ ὄντι Χριστιανὸς τῆς ἑαυτῶν ἀμαθίας καταγνῶναι, εἰκῇ μὲν καὶ ὡς ἔτυχεν διώκοντας τοὔνομα, μάτην δὲ ἀθέους ἀποκαλοῦντας <τοὺσ> τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας. See also *str.* 6,1,1,1; 7,9,54,3.

DISCUSSION

L. Perrone: E' possibile accertare una 'genealogia' di Clemente nell'ambito della letteratura apologetica? O meglio ancora, è giusta l'impressione che con Clemente si sia prodotta una svolta sostanziale rispetto agli apologisti precedenti, nel senso che egli ha dato della 'filosofia' il riconoscimento più alto ed esplicito, fino ad intenderla quasi come una *praeparatio evangelica*? Dalla relazione la specificità di Clemente sembra emergere non solo sul piano del rapporto con la tradizione filosofica, ma anche per l'attenzione particolare con cui guarda alla tradizione letteraria greca e alla religione dei misteri. Se è vera — come credo, almeno in parte — la tesi esposta da Fredouille, secondo cui la letteratura apologetica si adatta, innovandosi, alle diverse situazioni, che cosa dobbiamo pensare del contesto storico-culturale in cui Clemente ha elaborato il suo discorso apologetico?

Quanto al tentativo di distinguere fra protrettica e apologetica, credo si possa dire che anche il discorso protrettico implica — come avviene tendenzialmente nelle opere apologetiche — una dialettica in due tempi: in negativo, come abbandono di determinate opinioni e comportamenti; in positivo, come assunzione di nuove opinioni e comportamenti. Mi viene in mente, come analogia più ravvicinata tra gli scritti di Origene, lo scritto *Sulla preghiera*, dove i due momenti sono ben chiariti nei loro contenuti rispettivi. Non so se alla luce di questa considerazione si possa o meno sottolineare la differenza tra apologia e protrepsis (in qualche misura, mi sembra, anche il 'discorso protrettico' *Sulla preghiera* è per Origene un'opera 'apologetica', poiché egli combatte la visuale che ne nega l'utilità).

A. van den Hoek: In my paper I have tried to sketch the position with which Clement entered the debate, which is different

from earlier second-century authors even from someone like Justin. It appears that the non-Christian ambiance against which some of Clement's argument was directed represents in part Clement's own cultural identity and background. He knows the language and the habits from within and clearly wants to voice his message in this language. It is hard to say to whom Clement's arguments may have appealed, but it is clear that he makes a positive attempt to attract people who were able to understand the cultured language with its complex literary mannerisms: there may have been people who enjoyed listening to or reading some of the familiar quotations from the classical poets, an audience that was also appreciative of new interpretations. The position from which Clement enters this discussion is not of someone who has to defend his beliefs from an inferior position, but from someone who competes in an equal way. For this reason the view of Marrou is very attractive who postulates an environment in which heads of schools offered lectures as a kind of recruiting tool to publicize their teachings and attract a potential audience. If one wants to characterize Clement's role in an apologetic tradition, it is the affirmative and confident character of his stance that is most striking.

Thank you for underlining the two-part aspect of protreptic discourse in somewhat different terms than I had used. I also appreciate your reference to Origen's treatise *On Prayer* in which you distinguish apologetic and protreptic tendencies similar to what we saw in Clement's work. It is possible that some connection may have existed between Origen's treatise (*or.* 5,1; 29,15; 31,4; 32) and parts of the *Stromateis*, see my list in "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria. Continuity or Disjunction?", in *Origeniana Quinta*, ed. by R.J. Daly (Leuven 1992), 40-50.

A. Birley: How surely can we really date Clement? Eusebius probably only knew that he outlived Commodus. Can we infer that he actually gave regular lectures, e.g. in a house of a rich patron (ancient equivalent of Baron von Hardt); on lines of what is described in Origen's case (Eus. *hist.eccl.* 6,2,13ff.)?

A. van den Hoek: For the questions of dating, I would like to refer to the works of Méhat and Nautin.[73] Méhat (p.54) places his birth (perhaps in Athens) around 140?, the conversion to Christianity around 165?; his *Protreptikos* around 190?, *Pedagogue* 195?; the first book of the *Stromateis* between 193 and 211 (perhaps 197?), *Stromateis* 2-5 between 199-201?; departure from Alexandria perhaps in 202/203. His death is dated after 215 and before 221. The traditional idea based on a correspondence between Origen and Alexander of Jerusalem as preserved in Eusebius was that Clement spent his later years in Caesarea in Cappadocia, but Nautin has advanced the hypothesis that this may have been Jerusalem.

It is likely that Clement taught various levels of instruction, perhaps not in an overtly institutional setting but somehow connected with a church or a house-church community. From his writing, however, we have no clear information how this might have functioned.

A. Wlosok: Wie beurteilen Sie die von B. Pouderon (*D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne* [Québec 1997]) aufgestellte Hypothese (gestützt auf Philipp von Side), dass Athenagoras Schulhaupt einer christlichen Philosophenschule in Athen gewesen sei und diese nach Alexandrien gebracht bzw. verlagert habe? (Vgl. dazu Fiedrowicz, S.44f.)

Sie haben das Verhältnis von Apologetik und Protreptik bei Clemens mit den Kategorien Inhalt (*content, themes, subject matter*) und Form (*protreptic style, way of expression, presentation*) zu bestimmen versucht und mit dem Bild einer apologetischen *message* in 'protreptischer Verpackung' illustriert (S.91f.). Ist damit die Funktion der Protreptik innerhalb der Apologetik (im allgemeinen und im vorliegenden Fall) wirklich schon zutreffend erfaßt? Die apologetische

[73] A. MÉHAT, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966); P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Paris 1961).

Aufgabe als solche ist ja doch eine komplexe und umfaßt eine Vielfalt von ineinandergreifenden und zusammenwirkenden Funktionen, zu welchen von Anfang an auch die protreptische (also die werbende, auf Bekehrung zielende und insofern missionarische) gehört. Clemens hat nun gerade die protreptische Zielsetzung in den Vordergrund gestellt und ihr die defensive und zugleich polemische untergeordnet. Diese wird dadurch ja wohl kaum zur 'Verpackung'. Aber müssen wir der apologetischen Protreptik nicht auch eine eigene *message* zugestehen?

A. van den Hoek: If Clement was a native of Athens, he represents the connection with Athens himself. The new reconstruction around Athenagoras is very intriguing and certainly worth studying but at the same time very problematic.

For the relationship between apologetic and protreptic discourse, you certainly touch on a point with which I have been struggling as well. Let me return to the concept of early Christian apologetic writing and Apologists in general. These categories are in my view modern categories. They may have been coined particularly for those Christian authors who, according to Eusebius, left behind a defense of their faith. In this way the term 'apology' is used in a narrow sense, and it is clear that in this sense Clement does not qualify to be called an Apologist. It is not without interest to look at the way in which Clement himself employs the terms ἀπολογία and ἀπολογέομαι. His usage indicates that these terms do not play a prominent role in his writing, at least not in the sense that we are interested in. On the other hand, προτρέπω, protreptic discourse and also the title *Protreptikos* are well-established concepts in ancient rhetorical traditions. Clement uses these words very frequently, and it seems clear that he reflects on this terminology deliberately.

In answer to your question: part of the problem of defining the relationships between the 'apologetic' and 'protreptic' elements, stems from the confusing mixture of modern and ancient concepts. I have tried to demonstrate that in Clement's case the

protreptic elements were most important and that the apologetic elements have to be taken in a very broad sense. When trying to relate the two concepts in a kind of shorthand, I gave a simplified picture to express the idea that compared to the earlier writers Clement's message takes on a more assertive and confident tone. You are right in pointing out that the distinction between content and form does not solve the question and is ultimately not satisfactory. The basic problem for me is that 'apologetic' is modern and 'protreptic' is ancient, and that we probably should not use these terms in such close proximity. I was, however, 'commissioned' to speak about these two aspects and tried to find out what they might mean for the reader of Clement.

Chr. Riedweg: It seems important to look more precisely at the background of ancient rhetorical theory, taught everywhere in the Roman Empire, and to clearly distinguish between apology in the narrow, technical sense and apologetic literature as a (modern?) label for a literary genre. The *Protreptikos*, to be sure, is not an apology in the narrow sense, but belongs to the genre of the *symbouleutikos logos*. The use of this genre may well reflect a growing self-confidence on the part of the Christian community in Alexandria. In taking up a genre so strongly associated with philosophy and with attempts at converting to e.g. the Peripatos, Clement seems to engage in a competition with other schools of thinking.

A. van den Hoek: Thank you for pointing this out. The use of technical terminology is certainly very striking in the case of Clement's prologue to the *Pedagogue*. It is hard to define exactly where and how Clement's protreptic discourse fits into the history of ancient rhetoric, since he uses his skills in an innovative way not seen before in a Christian context. In addition, rhetorical theory was not a static entity but developed over time; as I understand from specialists in this field, it reached a high level of sophistication in the second and third centuries, so around

Clement's time. My feeling is that Clement's prose is closer to *epideictic* than *deliberative* speech, since the latter is perhaps more geared toward judicial and political matters.

I agree that there are indications that as a teacher he had to compete with others for his clientele, not only with other philosophers on the outside but with other Christian teachers as well.

J.-C. Fredouille: Une remarque très générale. En dépit des différences de personnalité et de caractère entre Clément d'Alexandrie et Tertullien, il y a des convergences d'idées entre eux, comme on en constate entre Eusèbe de Césarée et Lactance. Dans un cas comme dans l'autre, les auteurs n'échappent pas à leur temps.

À propos de votre note 58: ces termes, qui trahissent le goût des stoïciens pour les divisions et les classifications, demeurent, sinon synonymes, du moins fort proches, en tout cas indissociables: on tente de persuader celui que l'on console, en même temps qu'on l'exhorte, etc. Dans cette énumération manquent les *exempla*. Dans les *Lettres*, en effet, si je me souviens bien, Sénèque demande s'il est possible d'exhorter en recourant seulement aux préceptes (*modo philosophico*), ou seulement en recourant aux exemples (*modo rhetorico*), ou s'il n'est pas préférable de joindre les exemples aux préceptes.

A. van den Hoek: It has often struck me that there are common thematic features and, particularly, commonalities in the use of biblical texts between Tertullian and Clement. I cannot explain this other than to say that certain themes and texts may have been 'in the air' or perhaps that they were used as scriptural clusters in communal practice. The same is true for the connection with Irenaeus, but there it can be shown that both Tertullian and Clement had some knowledge of the works of Irenaeus.

You are right in observing that Clement does not offer any *exempla* in his theoretical exposition at the beginning of the

Pedagogue. He only alludes to examples in a very oblique way. When he introduces examples elsewhere in his work, these are often biblical and exemplify disasters of apocalyptic proportions, such as the destruction of Sodom and Gomorrah.

M. Alexandre: À propos du prologue du *Pédagogue* de Clément. Bien que le finale en 1,3,2 distingue clairement les trois étapes — protreptique/pédadogique/didascalique — le texte précédant ce finale est bien plus sinueux et difficile à interpréter (par exemple παραμυθητικός, ὑποθετικός en 1,1,2 et 3; cf. 1,2,1; 1,3,1, ne devraient-il pas être traduits de façon unifiée? ὑποθετικός devrait être mis en relation avec les ὑποθῆκαι, préceptes de *Paed.* livres 2 et 3?). Le coeur du texte concerne le niveau du *Pédagogue* avec des retours sur le niveau du *Protreptique* en 1,1,3. Pour ce qui est du premier niveau, il est lié aux ἤθη (*ways of life*) et le nom ἠθοποιία (1,2,1) est à rapprocher de θεοσέβεια en 1,1,1: il s'agit moins d'appel à l'éthique que d'appel à la piété, à la foi (des réminiscences pauliniennes peut-être avec κρηπίς ἀληθείας).

Peut-on distinguer les éléments apologétiques du *Protreptique* de ceux qu'on trouve dans les *Stromates* 1, 2 et 5 — antiquité de Moïse et chronologies, thèse des emprunts, statut de la philosophie (cf. Philon)? Quels apologistes antérieurs a lu Clément? Il connaît l'apologétique judéo-hellénistique, par ex. Aristobule, les fragments d'historiens, les forgeries poétiques. Qu'en est-il pour les apologistes chrétiens?

A. van den Hoek: I thank you for your remarks, which as always are very precise. I agree with you that the ἠθοποιία for Clement ultimately refers to the θεοσέβεια. In the introduction to the *Pedagogue*, however, Clement is still engaged in a rather theoretical discourse and displays many reminiscences of technical philosophical language, as for example shown by the term ὑποθετικός, which I translated in first instance as 'counseling'. One can also translate it more emphatically as 'prescriptive' or 'instructive' in the sense of 'giving instructions'. Of course the word ὑποθήκη itself has a range of meanings, reaching from

'suggestion', 'counsel', 'advice', to 'warning', or 'instruction'. In my translation I tried to reflect the multiplicity of meanings in Greek. In his article on ancient philosophical theories, Slings provided materials that show how Clement's terminology functioned in comparison with other philosophical works. He shows that Clement compresses the vocabulary, by using words in a synonymous way; for example, παραινετικός and ὑποθετικός are almost equivalent in Clement's usage, while the terms were distinguished in earlier writers. He equally uses παραμυθητικός as synonym of θεραπευτικός.

As for the relationships between the apologetic elements in the *Protreptikos* compared to the (later) *Stromateis*: it is indeed striking that certain themes do not appear in one or the other. As you noticed the chronologies only occur in the *Stromateis*. The difference may partly be explained by the different outlook of the two works and perhaps also by different audiences for them. With regard to earlier Christian Apologists: I think that Clement quoted only Tatian.

J.J. Herrmann: I wonder whether it is likely that Clement operated in a church setting? He clearly had access to an excellent library (or libraries), and such resources were available at Alexandria in the famous library. The evidence of archaeology for libraries in church buildings in later times is scanty and suggests that their contents were not necessarily very intellectual; one can think of the sixth century church at Petra, where the library attached to the apse seems to have contained primarily legal and financial documents.

A. van den Hoek: Because of his many quotations from earlier Jewish and Christian sources and also the character of these quotations, I have argued elsewhere that Clement likely was associated with a library that was Christian.[74] If there were house

[74] "How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background", in *The Heythrop Journal* 31/2 (1990), 179-194.

communities in which people gathered, one can postulate that there were also libraries or depositories of books. Zuntz has argued that toward the end of the second century already a very good text existed in Alexandria of the Pauline corpus, far superior to most other biblical texts available in the second century. His conclusion was that the Christian community must have possessed a scriptorium that set the standard for an Alexandrian type of biblical text.[75] The step from a Christian scriptorium to a library is small. But of course, this is all hypothetical; there are just a few indications from various sides, and the question of how private these operations were and how they actually functioned, remains totally unknown.

[75] G. ZUNTZ, *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (London 1953), 273.

IV

LORENZO PERRONE

FRA SILENZIO E PAROLA: DALL'APOLOGIA ALLA TESTIMONIANZA DEL CRISTIANESIMO NEL *CONTRO CELSO* DI ORIGENE

Premessa: l'opzione del silenzio e la testimonianza

Se è vero che il *Contro Celso* (= *CC*) — a sentire Hans Urs von Balthasar, acuto 'filocalista' dei tempi moderni — "è pieno di lungaggini e in parte anche di detriti",[1] esso offre però al lettore l'occasione straordinaria di conoscere l'unica delle grandi opere di Origene che ci sia giunta interamente nella lingua in cui fu composta. L'emozione di questa esperienza è notevole e non può che accrescersi dinanzi al prolungato 'contrappunto' a cui lo scritto dà luogo dentro lo spazio imponente della sua costruzione

[1] "Überdies kann die Schrift "Gegen Celsus", voller Längen und teilweise auch voller Schutt, heute nur auf wenige Leser rechnen" (BALTHASAR, 15). Si possono qui applicare all'opera di Origene le belle metafore di cui lui stesso si serve per descrivere il rapporto fra le realtà create da Dio e le loro conseguenze negative: ὥσπερ ἐπακολουθεῖ τοῖς προηγουμένοις τοῦ τέκτονος ἔργοις τὰ ἑλικοειδῆ ξέσματα καὶ πρίσματα καὶ τοῖς οἰκοδόμοις ‹τὸ› ποιεῖν δοκεῖν τὰ παρακείμενα ταῖς οἰκοδομαῖς ὡσπερεὶ κόπρια ἀποπίπτοντα τῶν λίθων καὶ τῆς κονίας (*CC* 6,55 [MARCOVICH, 433,29-434,3]: "così come sono conseguenze delle opere principali del falegname i trucioli a spirale e le segature, e come è conseguenza del lavoro degli architetti il fare apparire quello che sta accanto agli edici, come l'immondizia che cade dalle pietre e dalla polvere" [RESSA, 481]). Per il testo di *CC* mi atterrò all'edizione di MARCOVICH, segnalando i casi in cui si distacca da KOETSCHAU e BORRET.

letteraria: la voce di Celso continua a risuonare attraverso le stanze, ora più ora meno ampie, che si susseguono via via nel grandioso edificio eretto con il suo discorso dall'Alessandrino per mettere a tacere proprio quella voce. Qualunque cosa si pensi della forza ed efficacia della risposta data dal cristiano alle accuse del pagano, alla lettura del testo è innegabile che le parole di Celso accompagnino come una nota distinta ed ineliminabile tutta l'apologia di Origene. Da questo punto di vista faccio fatica ad accettare una tesi, suggestiva quanto discutibile, per cui *CC* prescinderebbe da un effettivo confronto con l' 'altro' per sviluppare un discorso tutto interno alla realtà ecclesiale.[2]

Questa caratteristica rende *CC* unico nella prima letteratura apologetica — come si è osservato da tempo negli studi —, senza che gli si possa accostare antecedenti precisi, almeno per gli scritti apologetici di ambito giudaico o cristiano,[3] mentre analogie significative si ritrovano semmai con opere 'apologetiche' di Galeno o di Plutarco.[4] Ma non è l'unica novità che differenzia *CC*, se pensiamo alle circostanze da cui l'apologia di Origene nasce e alle finalità che mira ad assolvere. Da un lato, infatti, si tratta di uno scritto 'a richiesta', composto da Origene dietro sollecitazione del suo patrono Ambrogio; dall'altro lato, i destinatari sembrano essere, in primo luogo, i cristiani invece dei pagani.

Ora, se l'iniziativa di Ambrogio interviene come fattore e impulso esterno per gran parte dei commenti e dei trattati di

[2] RIZZI, 191: "qui è il cristiano che prende l'iniziativa e detta i tempi del confronto, mentre l'atteggiamento dell'interlocutore *altro* è del tutto passivo. Anzi, l'ambito in cui nasce e si dipana la contesa è tutto interno alla Chiesa". Come si vedrà più avanti, non mancano comunque elementi a sostegno della tesi.

[3] Riepiloga il consenso al riguardo FIEDROWICZ, 21, che indica il profilo distinto di *CC*, sia pure all'interno di un genere costitutivamente 'polimorfo', nell'essere uno scritto di confutazione contro un singolo, al quale si dà peraltro la parola con la citazione strutturale dell'opera confutata.

[4] DORIVAL rinvia a due scritti di Galeno (*Contro le critiche di Giuliano agli* Aforismi *di Ippocrate* e *Contro Lico*) e ad uno di Plutarco (*Contro Colote*). Li accomuna a *CC*: a) l'essere "des réponses argumentées à des accusations" (p. 39), b) la somiglianza dei titoli (si tratta sempre di λόγοι πρός τινα) e c) delle prefazioni, d) la produzione delle tesi avversarie, e) la composizione letteraria alla stregua di συγγράμματα.

Origene, in *CC* essa suscita un apprezzamento particolarmente freddo, se non addirittura scortese, da parte dell'autore nei confronti del suo 'mecenate' che lo spinge a scrivere.[5] L'Alessandrino si accingerà così a replicare all' *Ἀληθὴς Λόγος* (= *AL*) non senza dichiarare preliminarmente quanto egli fosse restio al compito affidatogli. Nella prefazione, redatta quando la replica per "punti principali" (κεφάλαια) si era spinta fino a 1,28, Origene si richiama, come al suo modello ideale, al silenzio di Gesù nel processo davanti al sinedrio e a Pilato. Meglio sarebbe dunque rispondere alle 'false testimonianze' e alle 'accuse' tacendo o evitando di replicare come lui, ma potendo fare riferimento, alla maniera di Gesù, all' 'apologia nelle opere', cioè alla testimonianza della propria vita.[6]

Non è facile dimenticare l'impressione di questa scena in apertura dell'opera, un *incipit* segnato dalla figura del 'testimone' per eccellenza agli occhi dei cristiani, ed essa pare riaffiorare ogni volta che Origene arriva a toccare la soglia del silenzio. All'occorrenza egli vi ritorna, direttamente o indirettamente, come a ribadire ancora la validità della sua riserva iniziale sull'opportunità di un'apologia. Il 'silenzio' contraddistingue, infatti, non

[5] Sul ruolo di Ambrogio cf. MONACI 2003: a suo giudizio *CC* segnerebbe un "raffreddamento dei rapporti" (p.190), attestato in particolare dal proemio.

[6] Ὁ μὲν σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ψευδομαρτυρούμενος μὲν ‹‹ἐσιώπα›› κατηγορούμενος δὲ ‹‹οὐδὲν ἀπεκρίνετο››, πειθόμενος πάντα τὸν βίον ἑαυτοῦ καὶ τὰς ἐν Ἰουδαίοις πράξεις κρείττους γεγονέναι φωνῆς ἐλεγχούσης τὴν ψευδομαρτυρίαν καὶ λέξεων ἀπολογουμένων πρὸς τὰς κατηγορίας (*prooem.* 1 [1,1-5]). La dimostrazione esegetica si basa su *Mt.* 26-27, oggetto del contemporaneo *Commento a Matteo*, dove Origene nell'interrogatorio di Pilato nota il fatto che Gesù affidi alle opere la prova della sua divinità (cf. *comm.ser.in Mt.* 110, 119 [KLOSTERMANN, GCS XI/2, 230, 253]). Per un'analisi del proemio di *CC* si veda BERNER, 130-142 e SATRAN, che insiste sul suo rilievo programmatico: "emphasis on testimony, true witness, is not simply an entertaining trope but a message which lies at the very heart of the preface and of the work as a whole" (p. 222). Diversa è la prospettiva di *Jo.* 19,10,61, dove il motivo soteriologico prevale su quello più strettamente apologetico: Gesù tace dinanzi a Pilato, perché "deciso a subire la passione a favore del mondo. Se egli avesse parlato, non gli sarebbe accaduto di esser crocifisso per debolezza, non essendovi debolezza nelle parole che il Logos pronunzia (οὐκ ἔστιν ἀσθένεια ἐν οἷς ὁ λόγος λαλεῖ)" (tr. CORSINI, 579).

solo il processo ma anche la morte di Gesù (2,59);[7] anzi, alla luce del racconto evangelico dei suoi supplizi, esso è da annoverare fra i παράδοξα che si aggiungono ai miracoli da lui operati (7,55).[8] In più, l'Alessandrino lo lascia intravedere nuovamente attraverso la condotta di Giuseppe, 'figura' veterotestamentaria di Cristo, che mostra la sua 'grandezza d'animo' tacendo anch'egli davanti alle false accuse della moglie di Potifar (4,46).[9]

Con la chiave introduttiva offerta dal proemio Origene sembra quindi mettere in discussione la necessità della sua impresa, al punto che la svolta impressa da *CC* rispetto alla primitiva apologetica cristiana arriverebbe, secondo alcuni, a contestarne la stessa ragion d'essere,[10] sebbene il testo stia lì a dimostrare che l'autore non si è certo sottratto al compito. Per misurare appieno quanto l' 'opzione del silenzio' fosse importante per l'Alessandrino bisognerebbe capire fino a che punto egli abbia condiviso la prospettiva apologetica negli scritti precedenti — un aspetto che forse non è stato esaminato a sufficienza dalla ricerca.[11] Di primo acchito si sarebbe tentati di dire che essa

[7] Origene vi allude qui con il riferimento al "servo sofferente" di *Is.* 53,7. Cf. anche *comm.ser.in Mt.* 119 (253).

[8] ... ‹τῇ› παρὰ ταῖς μάστιξι καὶ ταῖς πολλαῖς αἰκίαις αὐτοῦ σιωπῇ παντὸς τοῦ ἐν Ἕλλησιν ἐν περιστάσεσι τυγχάνοντος φθεγξαμένου μᾶλλον ἐνέφηνε καρτερίαν καὶ ὑπομονήν· εἴ γε κἂν τούτῳ πιστεύειν ὁ Κέλσος βούλεται, εὐγνωμόνως ἀναγεγραμμένῳ ὑπὸ φιλαλήθων ἀνδρῶν, τῶν καὶ τὰ παράδοξα ἀψευδῶς εἰρηκότων καὶ τὴν παρὰ ταῖς μάστιξι σιωπὴν αὐτοῦ ἐκείνοις συναριθμησάντων (506,23-28).

[9] Δυνάμενος γοῦν ἀπολογήσασθαι καὶ δικαιολογήσασθαι πρὸς τὴν κατηγορήσασαν, μεγαλοψύχως ἀπεσιώπησε, τῷ θεῷ ἐπιτρέψας τὰ καθ' ἑαυτόν (263,19-21). Origene si serve di espressioni molto simili a quelle adoperate per il silenzio di Gesù in giudizio. Cf. *CC prooem.* 2: δυνάμενον ἀπολογήσασθαι... μεγαλοφυῶς ὑπερεωρακέναι τοὺς κατηγόρους (2,8-9; 13). Su Giuseppe come 'figura di Cristo', tipologia peraltro già tradizionale prima di Origene, cf. *hom.15 in Gen.* 3,7; *comm.ser.in Mt.* 78 (188).

[10] "Il discorso apologetico non ha più motivo di essere, almeno nelle forme e con i fini con cui era stato sino ad allora concepito; è altro ciò che viene richiesto e proposto esplicitamente, con questo *incipit*, al cristiano: non più di fornire le ragioni del proprio credere, ma di ostendere le azioni generate dalla πίστις dei fedeli" (RIZZI, 193).

[11] Per una prima verifica si veda l'aggiornata bibliografia di LE BOULLUEC 1998, 14-15 e FIEDROWICZ, 343-345. Anche la bella monografia di FÉDOU ha per oggetto pressoché esclusivo *CC.*

non è poi così importante per lui, come lo è stata invece, ad esempio, per Clemente o per Eusebio di Cesarea. Ma non si può dimenticare la continuità ideale con gli apologisti, giudaici e cristiani, che affiora a tratti nella sua opera prima di trovare organica espressione in *CC*.

Non mancano infatti i motivi apologetici — in qualche caso ormai veri e propri *topoi* — nell'elaborazione del pensiero di Origene. Se il trattato indirizzato contro il *Discorso vero* di Celso poggia strutturalmente sulla rivendicazione della piena verità del cristianesimo, non solo nei confronti del giudaismo ma anche di quella sua manifestazione parziale che è la filosofia ellenica, più specificamente platonica, questi elementi li troviamo già operanti ne *I principi*.[12] Benché la grande *summa* dogmatica prenda di mira soprattutto avversari cristiani — gli gnostici e i marcioniti —, Origene argomenta la sua dottrina dell'ispirazione scritturistica con la prova apologetica del trionfo missionario del cristianesimo nel mondo pagano.[13] A sua volta, il classico 'argomento di antichità' con la connessa idea dei *furta Graecorum* — di cui l'Alessandrino si serve regolarmente in *CC* per affermare l'anteriorità di Mosè e dei profeti su Omero e sui sapienti greci, in primo luogo Platone — compare, ad esempio, significativamente nel *Commento al Cantico dei Cantici* iniziato da Origene durante un soggiorno ad Atene. Qui è Salomone a precostituire con la sua trilogia biblica di *Proverbi*, *Ecclesiaste* e

[12] *Princ.* 1, *prooem.* 1: *Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Iesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: "Ego sum veritas", scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt* (GÖRGEMANNS-KARPP 7,9-13).

[13] *Princ.* 4,1,2: Καὶ ἐὰν ἐπιστήσωμεν πῶς ἐν σφόδρα ὀλίγοις ἔτεσι, τῶν ὁμολογούντων τὸν χριστιανισμὸν ἐπιβουλευομένων, καί τινων διὰ τοῦτο ἀναιρουμένων, ἑτέρων δὲ ἀπολλύντων τὰς κτήσεις, δεδύνηται ὁ λόγος, καίτοιγε οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων, ‹‹πανταχόσε κηρυχθῆναι τῆς οἰκουμένης››, ὥστε ‹‹Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, σοφούς τε καὶ ἀνοήτους›› προσθέσθαι τῇ διὰ Ἰησοῦ θεοσεβείᾳ, μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι λέγειν οὐ διστάξομεν, μετὰ πάσης ἐξουσίας καὶ πειθοῦς τῆς περὶ τοῦ κρατυνθήσεσθαι τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ διδάξαντος (GÖRGEMANNS-KARPP 295,1-9). Si noti l'uso del termine λόγος per indicare il messaggio cristiano, che anticipa il suo ricorso con analoga accezione in *CC*.

Cantico la tripartizione delle discipline filosofiche in etica, fisica e epoptica.[14] D'altra parte, proprio questo commento — che precede solo di pochi anni il *CC* — manifesta a volte una disponibilità un poco sorprendente verso la filosofia pagana.[15] Da questo e da altri scritti si ricava insomma l'impressione che l'istanza apologetica non sia affatto prioritaria nella riflessione di Origene, almeno nel senso di orientare il suo pensiero innanzitutto verso una risposta al paganesimo, dato anche l'impegno polemico che il fronte dell'eresia ha richiesto all'Alessandrino lungo quasi tutta la sua attività letteraria. Altrettanto può dirsi della preoccupazione antigiudaica che spesso in lui tende a presentarsi come un riflesso *ad intra* piuttosto che come una polemica diretta *ad extra*.[16]

Quantunque Origene sia consapevole d'inserirsi nel solco di un esercizio condiviso non solo con autori giudaici e cristiani,

[14] *Cant. prol.* 3,4: *sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone, utpote qui aetate et tempore longe ante ipsos prior ea per Dei Spiritum didicisset, tamquam propria inventa protulerunt* (SChr 375, p.130; cf. anche *Cant.* 2,5,2). Invece in *hom.1 in Cant.*1 il plagio è dichiarato per il genere letterario dell'epitalamio. L'argomento di antichità è corrente in *CC* (cf., ad es., 4,11: l'anteriorità di Mosè è fondata sul *Contro Apione* di Flavio Giuseppe; 4,21-22: la storia della torre di Babele è di gran lunga più vecchia non solo di Omero, ma della stessa invenzione dell'alfabeto greco; 4,39: Platone, attraverso l'Egitto, dipende dagli Ebrei; 6,3-4: Dio ha sì manifestato la verità a Platone, ma prima di lui l'ha rivelata a Mosè e ai profeti); per un approfondimento, in rapporto all'*auctoritas* di Mosè, rimando a PERRONE 2003c, 315-317.

[15] Mi riferisco soprattutto al preambolo del discorso su *eros* e *agape* in *Cant. prol.* 2,1 ss., ove si prende atto su un tono apparentemente neutrale della ricerca della verità presso i pagani: *Apud Graecos quidem plurimi eruditorum virorum volentes investigare veritatis indaginem, de amoris natura multa ac diversa etiam dialogorum stilo scripta protulerunt* (SChr 375, p.90). Si veda però la confessione della *sponsa* in *Cant.* 2,1,34: *Propter verbum enim tuum, quod agnovi esse verum verbum, veni ad te. Omnia etenim verba, quae mihi dicebantur et quae audiebam, cum essem "in terra mea", a doctoribus scilicet saeculi et philosophis, non erant vera. Istud est solum verum verbum quod est in te* (p.280). Per la datazione dei primi cinque libri di *Cant.* rinvio a NAUTIN, 381 che li colloca nel 245.

[16] Si veda, ad esempio, il modo in cui Origene affronta in *or.* il problema dell' 'identità' cristiana della preghiera restando in un'ottica essenzialmente interna (PERRONE 2003b, 283-287). Circa il complesso rapporto col giudaismo, anch'esso non risolvibile in termini prettamente apologetici, cf. PERRONE 2003c.

ma in parte anche con gli stessi filosofi più vicini al cristianesimo — come emerge ripetutamente nel corso della disputa con Celso[17] —, lo scarso entusiasmo con cui mostra di farlo proprio è tradito anche dal modo in cui designa il pubblico di *CC*. A ben vedere, le parole di *AL* non sarebbero in grado di "scuotere alcun fedele" (*prooem.* 3), ma per coloro che venissero a trovarsi in tale condizione *CC* potrà recare aiuto, sia per rintuzzare le critiche del pagano sia per presentare i contenuti del messaggio cristiano (*prooem.* 4). Di conseguenza, mentre gli autentici fedeli di Cristo danno risposta a Celso con la testimonianza della loro vita, "coloro che sono deboli nella fede" ma anche "coloro che non l'hanno ancora gustata" potranno giovarsi dell'apologia dell'Alessandrino.[18] Benché Origene ribadisca spesso il suo giudizio sull'inconsistenza delle accuse di Celso — al quale si sforza di negare in tutti i modi la dignità di filosofo —, è difficile prendere interamente alla lettera le sue asserzioni riguardo ai destinatari dell'opera.[19]

La sconcertante assimilazione fra Ambrogio e i 'deboli nella fede' insinuata dalla prefazione solleva interrogativi, soprattutto se questi deboli sono da considerarsi ancora come 'infanti' nel cammino della vita cristiana.[20] Né questi 'piccoli' sarebbero in

[17] Da 4,40 si può notare come il discorso apologetico rappresenti in certo senso una modalità già 'codificata' del discorso teologico protocristiano, che riguardo al problema del male e della provvidenza può attingere allo stesso discorso filosofico: περὶ τούτου οἷς μέλει ἀπολογεῖσθαι περὶ προνοίας ἀπολογοῦνται οὐ δι' ὀλίγων οὐδὲ δι' εὐκαταφρονήτων (257,12-14). Origene, oltre a conoscere la *Disputa fra Giasone e Papisco* attaccata da Celso (4,52), allude a Filone (5,55; 7,20), o lo cita espressamente con approvazione (6,21), mentre in 6,19 sembra ancora riferirsi a Flavio Giuseppe nonché a Giustino e Clemente (si veda l'apparato di MARCOVICH, 397).

[18] *Prooem.* 6 οὐ πάνυ πιστοῖς γέγραπται τὸ βιβλίον τοῦτο ἀλλ' ἢ τέλεον ἀγεύστοις τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἢ τοῖς, ὡς ὁ ἀπόστολος ὠνόμασεν, ἀσθενοῦσιν ἐν ‹‹τῇ πίστει›› (4,31-33).

[19] Ad es., in 7,2 Origene dichiara che le critiche di Celso sono così deboli da potere, volendo, difendere da esse gli stessi marcioniti attaccati dal filosofo pagano. In 6,40 l'"esperienza" diretta di chi conosce i cristiani basta da sola a smontare l'accusa.

[20] Anche 5,18 fa intravedere la polarità fra "estranei" e "infanti" nella fede: ὡς ἐν τῇ πρὸς ἀλλότριον τῆς πίστεως ἀπολογίᾳ γραφομένῃ διὰ τοὺς ἔτι ‹‹νηπίους καὶ

grado di seguire le argomentazioni, non di rado complesse e sottili, elaborate da Origene in risposta a Celso. È verosimile quindi pensare che l'Alessandrino alluda qui ad un ambiente intellettuale, di simpatie cristiane ma non senza una certa presenza pagana (come possiamo scorgerlo attraverso 'personaggi di confine' quali Giulio Africano).[21] È un ambiente nel quale anche Ambrogio doveva essere inserito e che risentiva in qualche modo le difficoltà sollevate da *AL*. Del resto, l'asserita inconsistenza di *AL* è fatta oggetto talora di valutazioni più preoccupate, come avviene nel prologo del V libro, dove Origene — sia pure a scanso di ogni "multiloquio" (πολυλογία) — vorrebbe riuscire a cavare i dardi che si conficcano nelle coscienze dei lettori di Celso, ma sa che ciò è opera di Dio soltanto.[22] In realtà, i 'deboli nella fede' rappresentano una categoria troppo stretta rispetto al pubblico cui *CC* mira: Origene sa bene che potranno figurarvi anche "lettori più provetti", capaci di seguirlo in ragionamenti di maggiore profondità, andando oltre l'immediatezza un po' "grossolana" (com'egli stesso arriva a volte a definirla) della confutazione apologetica.[23]

In linea con le considerazioni sviluppate finora mi propongo di esaminare le polarità o le tensioni che si manifestano

κλυδωνιζομένους καὶ περιφερομένους «παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης›› (334,14-17).

[21] Per FREDE, 153, "the book was written for Christians and perhaps for those who, though not Christian, were looking for resolutions of the difficulties raised against Christianity"; tenuto conto anche delle dimensioni di *CC*, si deve in ogni caso presumere che fossero persone colte e benestanti. Invece, per SAINT-MAURICE ESTEVES, 40, *CC* sarebbe un "écrit destiné surtout à des non-chrétiens".

[22] 5,1: Καὶ εἰ μὲν οἷόν τ' ἦν μετὰ τοῦ λόγου εἰσελθόντας εἰς τὴν παντὸς οὐτινοσοῦν συνείδησιν τῶν ἐντυγχανόντων τῷ ἐκείνου συγγράμματι ἕκαστον ἐξελκύσαι βέλος, τιτρῶσκον τὸν οὐ πάντῃ πεφραγμένον ‹‹τῇ πανοπλίᾳ τοῦ θεοῦ››, καὶ ἐπιθεῖναι λογικὸν φάρμακον, θεραπεῦον τὸ ἀπὸ Κέλσου τραῦμα, ποιοῦν μὴ ‹‹ὑγιαίνειν τῇ πίστει›› τοὺς προσέχοντας αὐτοῦ τοῖς λόγοις, τοῦτ' ἂν πεποιήκειμεν (319,5-10). L'accenno al pericolo della πολυλογία (*Pr.* 10,19) riporta alla mente il proemio di *Jo.* 5.

[23] 5,28: Ἁπλούστερον μὲν οὖν καὶ κοινότερον ἱσταμένοις πρὸς τὰς Κέλσου ἐκκειμένας λέξεις αὐτάρκη τὰ εἰρημένα· ἐπεὶ δὲ νομίζομεν καὶ τῶν ἐξεταστικωτέρων τινὰς ἐντεύξεσθαι τῇδε τῇ γραφῇ, φέρε ὀλίγα τῶν βαθυτέρων παρακινδυνεύοντες ἐκθώμεθα, ἔχοντά τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον θεωρίαν (342,29-343,3).

strutturalmente in *CC*, pur senza comprometterne — a mio avviso — la statica sostanziale, ma anzi rappresentando per così dire alcuni dei suoi 'pilastri' nascosti. Vorrei anzitutto provare a rintracciare gli elementi di un possibile *Sitz im Leben* dell'apologia di Origene, al di là della circostanza esterna che la muove: in quale misura *CC* non resta semplicemente un' 'opera da tavolino' e ci offre invece un metro per rivisitare ambienti e dibattiti nella comunità ecclesiale e negli ambienti religiosi e intellettuali attorno alla metà del III secolo? In secondo luogo, mi interessa comprendere quale è il profilo letterario dello scritto di Origene: non essendo in ipotesi un' 'opera di scuola' — come lo sono, almeno dal punto di vista della loro genesi ambientale, i commentari esegetici — né tanto meno un testo avvicinabile alla produzione omiletica, quale statuto preciso riveste quest'opera costruita dal suo autore vincendo l' 'opzione del silenzio'? Infine, mi sembra che proprio questa alternativa respinta intervenga comunque in maniera determinante nello stesso articolarsi del discorso apologetico di Origene, anche in relazione al pubblico mirato da *CC*. Se la risposta a Celso poggia su due grandi registri continuamente ripresi — confutazione e elaborazione dottrinale —, fino a che punto l'autore può spingersi verso un approfondimento del mistero cristiano agli occhi di lettori dichiarati "infanti", "deboli" o addirittura "digiuni" nella fede? Come si vedrà, il confine tra 'apologia' e 'testimonianza' è più fluido di quello che la natura del discorso apologetico sembrerebbe ammettere in via di principio.

I. *Il clima di una disputa*

Per tentare di cogliere più da vicino lo *Sitz im Leben* di *CC* abbiamo sulla carta una fonte privilegiata nel *Commento a Matteo*, l'ultimo dei grandi commentari origeniani, redatto all'incirca nello stesso lasso di tempo.[24] In realtà, le differenze tra i

[24] Sulla stesura in contemporanea dei due scritti si veda VOGT, 64-67.

due scritti per forma letteraria, finalità e pubblico, rendono problematica la trasposizione automatica al trattato apologetico dell'ambientazione che soggiace al commentario esegetico.[25] Basti pensare al diverso accento con cui Origene affronta il tema del giudaismo in *CC*, offrendoci in parte una vera e propria apologia della πολιτεία degli Ebrei — sia pure in relazione al suo modello biblico — e viceversa agli spunti di polemica antigiudaica che compaiono in *Comm.in Mt.*, legati peraltro all'esegesi della narrazione evangelica della passione.[26] Prima dunque di cercare precisi riscontri in *Comm.in Mt.* conviene esaminare *CC* per se stesso, nel tentativo di capire quale è il 'clima' della disputa che esso ci fa intravedere. In questo senso ci si può chiedere se il trattato di Origene rifletta una situazione di dibattito generalizzato e conflittuale intorno al cristianesimo e a Gesù, come quella che affiora da un'osservazione di tono 'iperbolico' nella *XIV Omelia su Geremia*, secondo cui tutti — Giudei e Greci, filosofi e ἰδιῶται — s'impancano a loro giudici.[27] Ora, sebbene in *CC* non manchino i tratti che darebbero conferma all'idea di una disputa e giudizio perenni di cui i cristiani e la loro fede sono fatti oggetto da ogni parte — com'è, in generale, l'atmosfera che fa da sfondo alla prima letteratura apologetica —, ad una considerazione globale dello scritto la portata di questa situazione polemica appare più contenuta.[28] Dall'insieme dei

[25] È merito di VOGT aver tentato un raffronto tra i due scritti, mostrandone le convergenze o affinità, ma esso si sofferma prevalentemente sui temi dell'interpretazione allegorica della Bibbia o su singoli aspetti dottrinali (cf., in particolare, 70-74; 143-159).

[26] Cf. LE BOULLUEC 1998, 15-19; PERRONE 2003c; BENDINELLI 2004, 57-61.

[27] *Hom.14 in Jer.* 8: τίς οὖν οὐ δικάζει τὸν Χριστιανὸν λόγον; τίς τῶν ἐθνῶν κἂν ἁπλῶς οὐκ ἐξετάζει αὐτόν; τίς οὐ λέγει τῶν Ἰουδαίων τὰ περὶ Χριστιανῶν; τίς τῶν Ἑλλήνων; τίς τῶν φιλοσόφων; τίς τῶν ἰδιωτῶν; πανταχοῦ Ἰησοῦς δικάζεται καὶ κρίνεται (GCS, *Origenes Werke* III, KLOSTERMANN-NAUTIN 113,6-10). Origene commenta qui *Jer.* 15,10 ("Quale mai mi hai partorito, uomo processato e contestato su tutta la terra!"). Cf. *CC prooem.* 2: Ἰησοῦς οὖν ἀεὶ ψευδομαρτυρεῖται, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε κακίας οὔσης ἐν ἀνθρώποις οὐ κατηγορεῖται (2,18-19; cf. anche 2,44 [116,3-5]).

[28] L'idea di una situazione conflittuale, alimentata dall'azione dei demoni, è inculcata ad es. da 4,32: τούς τε γὰρ βασιλεύοντας καὶ τὴν σύγκλητον βουλὴν καὶ

cenni sparsi emerge semmai un'immagine assai variegata del dibattito religioso e culturale che circonda il fatto cristiano, con manifestazioni distinte e non collegate fra loro nel segno di una comune critica.

L'atmosfera più caratteristica di una ζήτησις — intesa come disputa e controversia ma anche, in senso più positivo, come confronto e dialogo — appare non a caso soprattutto sul versante dei rapporti col giudaismo: il contesto particolare di Cesarea offriva ad Origene la possibilità di incontri e contatti ravvicinati, senza che i suoi riferimenti ebraici si riducessero alle sole mediazioni o reminiscenze letterarie.[29] L'Alessandrino si fa forte della propria conoscenza del mondo giudaico specialmente per confutare la prosopopea dell'Ebreo, nei primi due libri di *CC*, con osservazioni che contestano l'attendibilità del personaggio creato da Celso quale portavoce delle sue accuse ai cristiani.[30] Ma egli richiama anche ricordi personali che fanno emergere

τοὺς ἄρχοντας πανταχοῦ, ἀλλὰ καὶ τοὺς δήμους αὐτούς, οὐκ αἰσθανομένους τῆς ἀλόγου καὶ πονηρᾶς τῶν δαιμόνων ἐνεργείας, ἐξετάραξαν κατὰ τοῦ λόγου καὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν (246,25-28). Ma pure qui si presenta 'relativizzata' dalla potenza di Dio, che si dispiega con tanta maggiore efficacia quanto più ostacoli incontra. Se il passo ci riporta così alla tradizionale costellazione degli interlocutori politici e sociali della prima letteratura apologetica (gli imperatori, il senato, i popoli), questo sfondo rimane occasionale, mentre il richiamo agli stereotipi più negativi è quasi del tutto assente (solo in 6,40 c'è un accenno alle accuse pagane di cannibalismo e licenza sessuale, attribuite peraltro in 6,27 alle calunnie dei giudei). L'allusione più diretta al contesto politico contemporaneo (3,15) lascia percepire una situazione momentaneamente favorevole, pur senza nascondersi la sua intrinseca precarietà: la sedizione in atto potrebbe spingere a ricercarne la causa nel fatto che i cristiani non sono più perseguitati come in passato. Origene sembrerebbe presentire già la svolta infausta di Decio.

[29] 2,31: Ἐγὼ δὲ κἂν [καὶ A] πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐπαγγελλομένοις εἶναι συμβαλὼν... (107,29-108,1), da confrontare col richiamo all'esperienza diretta in *Ep. 1*,20: ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον (SChr 302, p.566).

[30] Cf., ad es., 2,34: Οὐ πάνυ μὲν οὖν Ἰουδαῖοι τὰ Ἑλλήνων φιλολογοῦσιν (109,12). Si noti invece come in 4,52 Origene sostenga il contrario per la *Disputa fra Giasone e Papisco*: τὸ βιβλίον, ἐν ᾧ ἀναγέγραπται Χριστιανὸς Ἰουδαίῳ διαλεγόμενος ἀπὸ τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν καὶ δεικνὺς τὰς περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητείας ἐφαρμόζειν τῷ Ἰησοῦ, καίτοι γε οὐκ ἀγεννῶς οὐδ' ἀπρεπῶς τῷ Ἰουδαϊκῷ προσώπῳ τοῦ ἑτέρου ἱσταμένου πρὸς τὸν λόγον (269,21-24).

tratti ambientali particolarmente vividi, come quando Origene rievoca nei dettagli la sua discussione con un dotto ebreo sull'interpretazione del passo isaiano del "servo sofferente" (*Is.* 52,13-53,12): questi insisteva sul fatto che la profezia fosse da riferire al popolo di Israele inteso come un singolo soggetto, mentre Origene l'applicava naturalmente alla persona di Cristo.[31] Questo 'dialogo a due' — indicato forse non incidentalmente dall'Alessandrino col termine συζήτησις — rispecchia un atteggiamento ben diverso da quello del confronto meramente polemico e negativo che oppone Celso e Origene.[32] In ogni caso la διάλεξις istituita da queste discussioni non significa mai una rinuncia ad affermare conclusivamente la propria tesi, come appare anche dal puntiglioso ricordo che Origene fa di esse.[33] Sono indubbiamente le occasioni che Origene predilige, perché vertono sull'interpretazione della Scrittura, a partire da premesse

[31] 1,55: Μέμνημαι δέ ποτε ἔν τινι πρὸς τοὺς λεγομένους παρὰ Ἰουδαίοις σοφοὺς συζητήσει ταῖς προφητείαις ταύταις χρησάμενος, ἐφ' οἷς ἔλεγεν ὁ Ἰουδαῖος ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ (56,3-5). MARCOVICH emenda con Bury la lezione ἐνζητήσει (attestata dal cod. A e dal papiro di Tura) in συζητήσει, al posto di ζητήσει in KOETSCHAU. La disputa s'incentra dapprima sui vv. *Is.* 52,14-15 e 53,3: Πολλὰ μὲν οὖν τότ' ἐν τῇ ζητήσει λέλεκται τὰ ἐλέγχοντα ὅτι περί τινος ἑνὸς ταῦτα προφητευόμενα οὐκ εὐλόγως ἐκεῖνοι ἀνάγουσιν ἐπὶ ὅλον τὸν λαόν (56,9-11). Origene ribatte chiedendo quale è il πρόσωπον in *Is.* 53,4-5 e incalza il suo interlocutore con l'interpretazione di *Is.* 53,8: Μάλιστα δ' ἐδόξαμεν θλίβειν ἀπὸ τῆς φασκούσης λέξεως τό· ‹‹Ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἦχθη εἰς θάνατον›› (56,19-20). Sull'uso di θλίβω con valenza dialettica, cf. 1,42: πῶς ἂν κατασκευάσαιμεν τὸ τοιοῦτον, μάλιστα θλιβόμενοι (42,21); 4,56: Εἰ μὴ ἄρα ἐνταῦθα ὁ Κέλσος θλιβόμενος ἀποπηδήσεται μὲν ἀπὸ Πλάτωνος (273,9-10).

[32] 1,56 sembra contenere l'epilogo della discussione avviata con l'esegesi del "servo sofferente". Ora la discussione riguarda *Pss.* 44: Καὶ μέμνημαί γε πάνυ θλίψας τὸν Ἰουδαῖον νομιζόμενον σοφὸν ἐκ τῆς λέξεως ταύτης· ὃς πρὸς αὐτὴν ἀπορῶν εἰπεῖν τὰ τῷ ἑαυτοῦ ἰουδαϊσμῷ ἀκόλουθα, εἶπε πρὸς μὲν τὸν τῶν ὅλων θεὸν εἰρῆσθαι τὸ ‹‹Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου››, πρὸς δὲ τὸν Χριστὸν τὸ ‹‹Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου›› καὶ τὰ ἑξῆς (57,26-32).

[33] Cf. anche 1,45, dove Origene si riallaccia nuovamente ad un ricordo personale: Μέμνημαι δέ ποτε ἔν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφοὺς διαλέξει χρησάμενος τοιούτῳ λόγῳ, πλειόνων κρινόντων τὸ λεγόμενον (45,7-8). Si tratta di una comparazione fra Mosè e Gesù che oltre ai due partners della disputa coinvolge come istanza di giudizio un pubblico più ampio. Per ulteriori approfondimenti cf. LE BOULLUEC 1998, 17.

in qualche modo comuni — come il riconoscimento del suo carattere sacro — o in relazione a tradizioni che il cristianesimo riprende dall'ebraismo, quali l'interpretazione dei nomi.[34] È in parte quello stesso clima che incontriamo nella *Lettera a Giulio Africano*, non solo per il tipo di rapporto 'dialogico' instaurato fra i due corrispondenti, ma anche per la presenza, come istanza a vario titolo riconosciuta, di esponenti del giudaismo. Pur senza voler assimilare l'atmosfera di questi incontri alle discussioni condotte da Origene all'interno di ambienti ecclesiali — come quella di cui ci è rimasta traccia nel *Dialogo con Eraclide* o quella ben più travagliata, perché fonte di controversie e sospetti, legata al *Dialogo con Candido* —, i confronti e le dispute sul versante giudaico s'inseriscono nella lunghezza d'onda del grande dibattito giudaico-cristiano delle origini, mentre ci danno l'immagine di una comunità cristiana aperta all' 'altro', una comunità che vive dunque una situazione apologetica 'reale' e non una soprattutto 'immaginata'.[35]

Ho insistito di proposito sulla vivacità di questo quadro, descritto o anche semplicemente alluso da Origene, per rimarcare al contrario quanto sia sfuggente il confronto col paganesimo. Può suonare paradossale sostenere ciò per un'apologia destinata a confutare un autore pagano, ma in *CC* non figura nulla di paragonabile alle esperienze richiamate dall'Alessandrino sul versante giudaico. Ciò che viene messo in scena del contesto religioso e intellettuale del paganesimo dipende in larga misura dalla raffigurazione abbozzata al riguardo in *AL*. Invano cerchiamo elementi che ci diano l'impressione di un contatto ravvicinato, fosse anche solo polemico, fra il cristiano Origene e suoi eventuali interlocutori di provenienza pagana, inclusi quegli

[34] 4,34: Μανθάνομεν δὲ τὴν περὶ τοὺς ὀνομαζομένους [τὰ ὀνομαζόμενα A] ἱστορίαν καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ἑρμηνείαν ἀπὸ Ἑβραίων (248,30-31).

[35] Questo aspetto non sfugge a Celso che ironizza sul conflitto ebraico-cristiano circa l'interpretazione delle profezie come una disputa sull' "ombra di un asino". Origene ribatte in 3,4: οὐ περὶ ὄνου σκιᾶς ἐστιν ἡ τοῦ νοῦ τῶν προφητικῶν γραφῶν ζήτησις (155,25-26). Sul pubblico dibattito con lo gnostico Candido, registrato anch'esso dai tachigrafi come quello con Eraclide, cf. NAUTIN, 169-170.

stessi filosofi che egli avrebbe frequentato ad Alessandria se non anche in altri luoghi durante la sua lunga esperienza di maestro cristiano.[36] Anzi, il paradosso che nasce dalla constatazione di questa assenza è accresciuto, se vogliamo, dal fatto che *CC* in fondo non ha molto da offrirci neppure sull'effettiva situazione della chiesa del suo tempo, diversamente da quanto appare in *Comm.in Mt.*, che ce ne restituisce l'immagine piena di luci e ombre. Se non è facile localizzare *AL* — benché il tentativo si sia sempre fatto e lo si continui a fare[37] —, esso porge in realtà dati e appigli concreti più di quanto avvenga con *CC*. Allo scenario religioso di Egitto, Siria e Palestina evocato da Celso non si contrappone, da parte di Origene, uno scenario altrettanto vivido. Anche quando l'Alessandrino fa l'esempio di comunità ecclesiali contemporanee come Atene, Corinto e Alessandria, ha l'aria di essere un riferimento atemporale, tanto il ritratto di queste chiese ci appare frutto di una tipizzazione ideale e astratta.[38]

[36] In questo senso *CC* non offre a prima vista elementi per corroborare l'identificazione fra l'Origene teologo cristiano e l'Origene filosofo neoplatonico, riproposta ultimamente da BÖHM. Viceversa, secondo FREDE, per le accuse di *AL* "we have to assume that Celsus collected many of them from an oral tradition, being present at, or even participating in, discussions between Christians and pagans, and discussing the issues with like-minded pagans" (p.133).

[37] Il più recente è GALLI, la quale propende per un ambiente alessandrino se non l'Egitto (p.600 n.6).

[38] È il celebre passo di 3,30, dove Origene mette a confronto le "chiese di Dio ammaestrate da Cristo" con le "assemblee dei popoli" (3,29), paragonandone rispettivamente la βουλή e gli ἄρχοντες: Ἐκκλησία μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ, φέρ' εἰπεῖν, ἡ Ἀθήνησι πρᾳεῖά τις καὶ εὐσταθής, ἅτε θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένῃ· ἡ δ' Ἀθηναίων ἐκκλησία στασιώδης καὶ οὐδαμῶς παραβαλλομένη τῇ ἐκεῖ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. Τὸ δ' αὐτὸ ἐρεῖς περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Κορίνθῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας τοῦ δήμου Κορινθίων καί, φέρ' εἰπεῖν, περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐκκλησίας τοῦ Ἀλεξανδρέων δήμου (175,4-9). Sul rilievo ideologico di questo brano per la teologia politica di Origene cf. RIZZI 1998, 199-201. Altri riscontri si potrebbero trarre dal modo in cui egli richiama l'iniziazione alla fede (3,51), la pratica dell'ascesi (7,48) o la vita liturgica della comunità (8,2), in particolare la celebrazione eucaristica, della quale sottolinea il valore simbolico (8,33; 57). Del resto, secondo ASCOUGH, rilievi analoghi suscitano, in parte, anche le omelie: "Even where Origen does address his Caesarean audience directly in his homilies, for the most part his complaints about them are of the nature of *topoi*, stock complaints that would be true of any locale" (pp.172-173).

Il discorso di Origene — che senza dubbio sconta qui un certo condizionamento apologetico — tende insomma a rimanere quasi sempre sul piano delle idee, con pochi addentellati col mondo dei *Realien*, e ciò spiega come persino i rinvii alle scuole filosofiche e ai loro esponenti abbiano in generale un aspetto dottrinale o, se vogliamo, "libresco".[39]

Diverso è il caso dell'ambiente di scuole e gruppi ereticali, per il quale l'Alessandrino — pur dipendendo ancora ampiamente dal quadro impostato da *AL* — sfrutta a volte la propria conoscenza diretta che egli presenta come animata dal "desiderio di sapere" (φιλομάθεια).[40] Anzi, ribadendo questo valore in dissenso con Celso, ci tiene a dire come egli avesse girato il mondo ricercando in tutti i luoghi coloro che si atteggiavano a maestri del sapere.[41] Qui può anche concedersi di sottolineare ironicamente l'esiguità di gruppi come i Dositeani e i Valentiniani, la cui marginalità o irrilevanza contrasta con le 'folle' che si riconoscono nella Grande Chiesa, anche se forse si tratta più di un *cliché* eresiologico che di un dato d'attualità.[42] Oppure corregge le affermazioni di Celso come imprecise, a proposito dei Marcioniti, se

[39] In 2,12, a giustificazione del tradimento di Giuda, si riporta l'esempio delle scuole filosofiche: Ἀπὸ δὲ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βίοις τῶν φιλοσόφων πολλὰ ἄν τις εὕροι τοιαῦτα (90,14-15). Anche l'esempio del 'ragazzetto' che dopo tre giorni passati alla scuola di un filosofo tratta con sussiego gli altri come "inferiori e non-filosofi" (4,29) sa di *topos*. Si veda inoltre 4,51, dove Origene ritrova in Celso un'allusione a Filone, se non ad Aristobulo, e aggiunge di suo la testimonianza di Numenio, ricavata peraltro sempre da letture.

[40] 5,62: Κέλσος μὲν οὖν **οἶδε καὶ Μαρκελλιανοὺς ἀπὸ Μαρκελλίνας καὶ Ἀρποκρατιανοὺς ἀπὸ Σαλώμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μαριάμμης καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρθας**· ἡμεῖς δὲ οἱ διὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν φιλομάθειαν οὐ μόνα τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐν αὐτῷ ἐξετάσαντες, ἀλλ' ὅση δύναμις καὶ τὰ τῶν φιλοσοφησάντων φιλαλήθως ἐρευνήσαντες οὐδέ ποτε τούτοις ὡμιλήσαμεν (373,13-19 — riporto in grassetto il fr. di *AL*).

[41] Si tratta della replica a Celso sul diagramma degli Ofiti in 6,24: Οὐδενὶ γοῦν, καίτοι γε πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἰδέναι ζητήσαντες, περιτετεύχαμεν πρεσβεύοντι τὰ τοῦ διαγράμματος (402,1-3). Circa la presenza delle eresie cristiane in *CC*, cf. LE BOULLUEC, 443-460, con gli aggiornamenti bibliografici in LE BOULLUEC 1998, 22-24.

[42] In 1,57 Origene constata l'insignificanza dei Simoniani con un riscontro sulla situazione della Palestina: νυνὶ δὲ τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων.

non fuori luogo come con gli Ofiti, che per Origene non si possono neppure considerare a rigore dei cristiani.[43] Ma l'attenzione rivolta dall'Alessandrino al famoso 'diagramma' diffuso in questa setta — e noto già a Celso — nasce anche dal fatto di essere entrato in possesso dello scritto, confermando così quella circolazione di testi 'eterodossi' che è attestata altrove in *CC* come in altri scritti di Origene.[44] Tutto ciò ripropone dunque — sul piano di comunità e gruppi che in modi diversi si riconoscono come appartenenti all'orizzonte del cristianesimo — quel clima di discussione che agli occhi dell'Alessandrino segna la storia del cristianesimo fin dalle sue origini.[45] Del resto, il fenomeno delle αἱρέσεις è strettamente legato alla ricerca della verità, e nella fattispecie all'interpretazione dei testi che vogliono trasmetterla, non solo per le religioni rivelate — quali il cristianesimo e l'ebraismo — ma anche per le discipline filosofiche e per la stessa scienza medica.[46]

Εἰσὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι· τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καθ' ἣν ἠθέλησε δόξαν περὶ ἑαυτοῦ διασκεδάσαι (59,6-10). 6,11 oppone nuovamente lo scarso numero dei Simoniani — che pure non hanno da temere le persecuzioni perché insegnano che l'idolatria è un *adiaphoron* — alla diffusione universale dei cristiani, ma applica ai Dositeani la stessa cifra irrisoria: Οἱ δὲ Δοσιθεηνοὶ οὐδὲ πρότερον ἤκμασαν· νῦν δὴ παντελῶς ἐπιλελοίπασιν, ὥστε τὸν ὅλον αὐτῶν ἱστορεῖσθαι ἀριθμὸν οὐκ εἶναι ἐν τοῖς τριάκοντα (389,1-3). Secondo CHADWICK, *ad loc.*, 325 in 1,57 Origene ha confuso i Dositeani con i Simoniani; d'altra parte, l'informazione sembra dipendere dalle *Recogn.* pseudo-clementine (cf. 2,8-11), il che rende incerto il valore d'attualità. *Comm.ser.in Mt.* 33 (59), pur riprendendo il nesso fra Dositeo e Simone, sembra conoscere solo l'esistenza dei Dositeani ma non commenta la loro entità.

[43] Cf. rispettivamente 5,54 e 6,28.

[44] 6,30: Καὶ εὑρομέν γε ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς δι' ἐκείνους ἐκτησάμεθα διαγράμματι τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκκειμένην οἷς ὁ Κέλσος ἐξέθετο (407,3-4).

[45] Non è vero, come vuole Celso (*AL* 3,10), che all'inizio i cristiani fossero "tutti concordi" (LANATA, 83); già allora nacquero dispute, come mostra il conflitto sulle usanze giudaiche. Cf. *CC* 3,11: Φησὶ δὲ καὶ ὅτι ἓν ἐφρόνουν πάντες, οὐδ' ἐν τούτῳ ὁρῶν ὅτι ἀρχῆθεν περὶ τὴν ἐν τοῖς πεπιστευμένοις θείοις εἶναι βιβλίοις ἐκδοχὴν γεγόνασι διαφωνίαι τῶν πιστευόντων. Ἔτι γοῦν τῶν ἀποστόλων κηρυσσόντων καὶ τῶν αὐτοπτῶν τοῦ Ἰησοῦ διδασκόντων τὰ ἐκείνου μαθήματα, ζήτησις οὐκ ὀλίγη πρὸς ἀλλήλους γεγένηται παρὰ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων πιστεύουσι περὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν ἐπερχομένων τῷ λόγῳ (160,6-11).

[46] Cf. 3,12 e il motivo del 'conflitto delle interpretazioni' intorno alla dottrina su Dio in 4,88. LE BOULLUEC, 443 parla di *CC* come "l'ouvrage où Origène fait preuve de l'attitude la plus compréhensive à l'égard des 'sectes'".

In conclusione, la disputa 'a distanza' fra Origene e Celso si inserisce sì in un tessuto che potremmo definire già altamente 'dialettico', ma esso ci appare tale soprattutto per la quantità di conflitti e dibattiti che, proprio alla luce di *CC*, scorgiamo nei rapporti tra cristiani ed ebrei e tra fedeli della Grande Chiesa ed eretici. L'apologia di Origene, più che riallacciarsi ad un preciso *Sitz im Leben* di interazione religiosa e confronto culturale tra cristiani e pagani — nonostante l'esperienza missionaria condotta anche personalmente da Origene verso questi (che non possiamo certo escludere come sottofondo al nostro testo)[47] —, sembra in generale rapportarsi ad una situazione 'astratta' o 'ideale'. In sostanza, è sempre il testo di Celso a dettare l'orizzonte del confronto, anche se Origene attinge a letture ed esperienze diverse per rispondere alla sfida del filosofo pagano. Domina quindi, in un certo senso, la reazione dello studioso alle prese con un testo. Di questo aspetto vogliamo ora occuparci più direttamente esaminando la questione del profilo letterario dell'opera.

II. *L'apologia di un esegeta*

Un'analisi del profilo letterario di *CC* non può oggi non suscitare particolare interesse. Negli ultimi anni, infatti, gli scritti di Origene sono stati nuovamente studiati anche sotto l'aspetto formale, cosa che di solito viene abbastanza trascurata.[48] Le ricerche si sono concentrate — com'era ovvio aspettarsi — sui commentari esegetici, nell'intento di accertare, da un lato, la loro conformità al genere letterario dei commenti filosofici o grammaticali della tarda antichità e, dall'altro, l'appartenenza ad un contesto di scuola — la comunità di vita, ad un tempo cristiana

[47] In 8,52 possiamo anzi vedere l'abbozzo di una 'pastorale missionaria'. Essa s'incentra sul discorso morale dei castighi e dei premi come premessa dell'annuncio cristiano in senso stretto, quando si sia prevenuti nei confronti di esso. Della fama di cui Origene dovette godere presso i pagani, dall'ambiente della scuola alessandrina fino alla corte dei Severi, ci è testimone Eusebio nel VI libro della *Storia Ecclesiastica*.

[48] Cf. PAZZINI, spec. 214-216.

e filosofica, fra maestro e discepoli nella quale Origene ha svolto per gran parte la sua attività di insegnante e scrittore a Cesarea. Senza entrare nel merito di un dibattito ancora aperto, si può almeno ricordare — data l'importanza che riveste quale testo più prossimo a *CC* — come per il *Commento a Matteo* si sia rivendicato lo statuto organico di un' 'opera di scuola'.[49] Una prospettiva del genere tende in pratica a ridimensionare il disegno dell'autore, se non a ridurre sensibilmente la sua responsabilità diretta nell'esecuzione del progetto letterario rappresentato dalle singole opere, per sottolineare semmai la loro dimensione 'redazionale' connessa all'ambiente scolastico. In realtà, questo approccio più che chiarire in termini precisi la natura dell'eventuale apporto redazionale, ha finora messo l'accento soprattutto sul riflesso letterario della *lectio* origeniana sulla Bibbia, che viene esaminata alla luce di tutte le tecniche adoperate anticamente per l'interpretazione dei testi.[50]

Questa impostazione mal si adatta, in partenza, ad uno scritto come *CC*, poiché non abbiamo a che fare col commento di un libro biblico secondo la prassi in vigore nella scuola di Cesarea. Nondimeno la si è richiamata parzialmente anche per l'apologia di Origene, basandosi fra l'altro sulla ben nota prolificità dell'Alessandrino. Se si è spesso inclini a riconoscere che *CC* soffre di una forma poco curata, dovuta appunto alla produzione a

[49] Cf. BENDINELLI. Molto diversa è l'impostazione di BASTIT-KALINOWSKA, per la quale bisogna riconoscere *Comm.in Mt.* come un "travail de cabinet". Nei miei interventi, pur senza negare l'incidenza della metodologia scolastica — come si evince specialmente dall'uso del metodo delle *quaestiones et responsiones* (PERRONE 1994) —, ho cercato di mettere a fuoco l'immagine dei testi di Origene come 'opere d'autore' (si veda da ultimo PERRONE 2003a).

[50] A quanto mi consta, resta tuttora senza risposta l'interrogativo che sollevavo a proposito di *Jo.*: "sarebbe interessante accertare gli aspetti redazionali della composizione: nel succedersi dei libri — pur tenendo conto dello stato incompleto in cui l'opera ci è pervenuta — è possibile forse distinguere un variare anche degli elementi redazionali, dovuto ad esempio alla mano di collaboratori diversi? Non mancano impressioni favorevoli a tale ipotesi, ma anche scontando l'eventuale presenza di molteplici mani redazionali, essa non incide in maniera sostanziale sull'immagine complessiva" (PERRONE 1994, 19-20; cf. anche il mio contributo in *OD*, 276-281).

getto continuo degli scritti origeniani, si è anche supposto che essa sia da mettere in relazione ad un supporto di tipo redazionale per la stesura dell'opera. L'accusa di trascuratezza formale trae spunto, in particolare, dalla modifica apportata da Origene al progetto iniziale, secondo quanto dichiara egli stesso nel proemio.[51] Passando dall'originaria confutazione sommaria per κεφάλαια (1,1-27) — prodotta in vista di una successiva rielaborazione sistematica dell'apologia (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον) — alla soluzione apparentemente 'economica' di una risposta che segue il testo di *AL* passo a passo, l'Alessandrino incappa in una ripetizione (1,28): dopo aver composto la prefazione, riprende a dettare senza rendersi conto del doppione col testo precedente dove già introduceva la prosopopea dell'Ebreo.[52] Il rilievo è pertinente, ma se esso pretende di esser visto come un 'capo d'accusa' di portata più generale, bisogna dire che pesa davvero poco a paragone delle circa seicento pagine di testo nella più recente edizione critica! Tutti sanno che Origene dettava le sue opere — il che spiega indubbiamente l'abbondanza della sua produzione —, ma ciò non significa che egli le perdesse più o meno di vista nel corso della

[51] *Prooem.* 6: Πρότερον μὲν γὰρ ἐσκοποῦμεν ὑποσημειώσασθαι τὰ κεφάλαια καὶ διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα, εἶτα μετὰ τοῦτο σωματοποιῆσαι τὸν λόγον· ὕστερον δ' αὐτὰ τὰ πράγματα ὑπέβαλεν ἡμῖν φειδομένοις χρόνου ἀρκεσθῆναι μὲν τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν οὕτως ὑπαγορευθεῖσιν, ἐν δὲ τοῖς ἑξῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν συγγραφικῶς ἀγωνίσασθαι πρὸς τὰ Κέλσου καθ' ἡμῶν ἐγκλήματα (5,3-8). Per l'accusa di trascuratezza formale, in relazione al cambio d'impostazione, si veda da ultimo MONACI 2003, 191: "Non solo dunque Ambrogio avrebbe ricevuto un'opera diversa da quella richiesta, ma l'avrebbe ricevuta in una forma poco curata: una costruzione massiccia che poggiava però su fondamenta disegnate all'inizio per altri scopi e poi lasciate lì a sorreggere un corpo ad esse sproporzionato e a poco dovettero servire le scuse di Origene in proposito".

[52] Cf. FREDE, 141: "Obviously, if Origen had done the writing himself, he would have noticed that he had already said that at this point Celsus introduces a fictional Jew. It is only if we assume that Origen was dictating that we readily understand that, having dictated the preface, he resumed dictation of the main body of the text, but forgot that he had already dictated a sentence about the fictional Jew whom Celsus then introduces. So here we have a glimpse of the situation which physically enabled Origen to be such a prolific writer. And we also see that Origen cannot have proof read, as it were, at the end — at least not with care — as otherwise he would have deleted the second sentence. It looks as if Origen, having dictated the text, left its further production to others".

dettatura. Se c'è un'impressione che si possa ricavare al riguardo dalla lettura di *CC*, essa è semmai di segno contrario, proprio perché l'autore mostra sistematicamente di non voler mai smarrire il controllo del suo testo, nonostante la sterminata ampiezza degli otto libri e il rischio sempre presente dell'aborrita πολυλογία.[53] Del resto, ci si potrebbe attendere qualcosa di diverso dall'occasionale intervento apologetico di un autore che per vocazione e scelta rimane un esegeta, cioè l'interprete di un testo scritto, sapendo al tempo stesso che non c'è esegesi più sorvegliata, coerente e sistematica di quella messa in atto nell'antichità dall'Alessandrino?[54]

Se è vero che il cuore di Origene — per rifarci ancora a von Balthasar — batte solo nei commenti alla Bibbia,[55] nel *CC* egli non manca di ricordarcelo in più di un'occasione, a cominciare dalla trasparente allusione autobiografica là dove contrappone gli esegeti cristiani che dedicano l'intera vita a 'scrutare le Scritture' alla ricerca dei filosofi pagani.[56] Origene lo fa però non solo per

[53] Volendo, si potrebbe inserire nel 'dossier' d'accusa anche la confusione fra Simoniani e Dositeani di cui sopra (n.42), e qualche altro passo, ma non si perda il senso delle proporzioni e soprattutto non si pretenda da Origene una memoria ancor più straordinaria di quella che egli già dimostra di avere...

[54] Che *CC* sia assimilabile alla forma del commentario lo si è notato da diverse parti (ad es., BORRET, SChr 227, 11, parla di affinità tra *CC* e i commenti biblici vedendo anche sortite in direzione dell'omiletica, mentre LANATA, 11 lo riconduce al "collaudato genere alessandrino del commentario"). Ma nessuno ne ha tratto conseguenze tanto drastiche quanto RIZZI. Dopo aver rilevato come *CC* sia "una sorta di commentario esegetico... in negativo" (p.198), egli insiste sulla diversità formale rispetto ai precedenti scritti apologetici quale ulteriore prova di discorso rivolto unicamente "all'interno": "se gli altri apologisti, sino a Clemente al massimo grado, sceglievano un genere letterario partecipabile anche dall'*altro*, Origene, preoccupato com'è della sola rilevanza interna della sua opera, costringe l'*altro* in una forma e in un procedimento logico argomentativo del tutto estraneo a chi non partecipa della vita della Chiesa" (p.198). Come mostra DORIVAL, non mancano analoghi letterari pagani per la forma letteraria di *CC* (cf. sopra n.4). Dall'analisi che segue risulterà chiaro come i procedimenti adoperati in *CC* per assicurare l'impianto unitario dell'opera corrispondano sostanzialmente a quelli messi in atto nei commentari, ad es. in *Jo.* (cf. PERRONE 2000, 189-191).

[55] BALTHASAR, 15: "Dies Herz [*scil.* del pensiero di Origene] erlauscht einzig, wer sich in die Bibelkommentare versenkt".

[56] 6,37: Τὰ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ Κέλσος οὐκ ἐπίσταται, ἅπερ πάνυ ὀλίγοι ἠσκήκασι συνιέναι, οἱ πάντα τὸν βίον ἑαυτῶν ἀναθέντες κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐντολὴν

rammentarci la sua attività di commentatore della Bibbia, ma anche per illustrarci come egli si consideri uno scrittore intento ad una vasta impresa letteraria, in parte già eseguita e in parte ancora da attuare. Le numerose autocitazioni — che hanno ben pochi riscontri di entità corrispondente nel resto dell'opera di Origene[57] — evidenziano quanto egli fosse consapevole, direi, del 'patrimonio' di scritti che la sua attività di commentatore aveva prodotto fino a quel momento. Il senso della durata temporale in cui s'iscrive questo impegno letterario trapela, ad esempio, con chiarezza, allorché Origene ricorda di aver composto "parecchio tempo" prima di *CC* un *Commento alla Genesi*. Di questa opera, che lo riporta agli inizi dell'attività alessandrina, non si nasconde adesso un certa inadeguatezza — quanto all'ardua esegesi dei sei giorni della creazione —, anche a causa dell'"abilità" (ἕξις) che da allora è venuto acquisendo.[58] Ma egli non guarda unicamente al passato, perché preannuncia anche futuri interventi esegetici — per esempio, a proposito dei commenti ai profeti minori —, confidando sia nell'aiuto divino sia, come effetto di esso, in un'"accresciuta capacità" (προκοπή) di comprendere il senso del testo ispirato.[59]

τῷ «ἐρευνᾶν τὰς γραφὰς» καὶ μᾶλλον τῶν φιλοσοφησάντων Ἑλλήνων περί τινος νομιζομένης ἐπιστήμης ἀνάληψιν κεκμηκότες περὶ τὴν ἐξέτασιν τοῦ βουλήματος τῶν ἱερῶν γραμμάτων (413,25-29).

[57] L'unico caso paragonabile sono i rinvii ad altri suoi scritti in *Cant.*: quest'opera "est la seule à fournir autant de références, sept, à un même ordre d'activité, celui de la prédication, et dans celle-ci, à une même série, la troisième, la série historique" (M. BORRET, SChr 376, 758). Si tratta di rimandi a *hom.in Ex.*, *hom.in Lev.*, *hom.in Num.*, *hom.in Jud.*

[58] 6,51: ὅλων γὰρ ἡμῖν συντάξεων χρεία εἰς τὴν διήγησιν τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιΐας· ὅπερ κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν πρὸ πλείονος χρόνου τῆς ἐνεστηκυίας πρὸς τὸν Κέλσον συντάξεως πεποιήκαμεν, ἀπὸ τῆς πρὸ πλειόνων ἐτῶν ἕξεως, ἧς ἐχωροῦμεν τότε, διαλαβόντες περὶ τῶν κατὰ Μωϋσέα ἓξ τῆς κοσμοποιΐας ἡμερῶν (429,17-22). Per le circostanze, il profilo e le finalità di questa opera cf. HEINE: Origene dovette completarla poco dopo il suo arrivo a Cesarea, verso il 233-234.

[59] 7,11: Εἰκὸς μὲν οὖν εἶναι λόγους πολλῷ τῆς ἡμετέρας ἕξεως σοφωτέρους, τοὺς δυναμένους ἀποδεικνύναι ψευδόμενον ἐν τούτοις τὸν Κέλσον καὶ ἐνθέους τὰς προφητείας· πλὴν καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν πεποιήκαμεν τά, ὥς φησι Κέλσος, πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα πρὸς λέξιν διηγησάμενοι ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν

Oltre a proporci l'immagine dello scrittore col suo *corpus* di opere, questi rimandi di Origene ad altri scritti — nella fattispecie, come si è detto, quasi esclusivamente commentari biblici[60] — hanno la funzione di giustificare e insieme delimitare la natura distinta della trattazione che egli svolge in *CC*. Per la sua caratteristica di opera apologetica, essa non può soddisfare le aspettative di un approfondimento esegetico, come l'Alessandrino è solito fornire nei commentari, donde la frequente segnalazione del fatto che il lettore troverà la spiegazione o l'esegesi "principale" (προηγουμένως), cioè la vera e propria interpretazione dei passi biblici in questione e dei problemi che questi sollevano, nei commenti citati di volta in volta.[61] *CC*, per esplicita

ἡμῖν εἰς τὸν Ἡσαΐαν καὶ εἰς τὸν Ἰεζεκιὴλ καὶ εἴς τινας τῶν δώδεκα. Θεοῦ δὲ διδόντος τὴν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ προκοπὴν καθ' οὓς βούλεται χρόνους προστεθήσεται τοῖς ἤδη εἰς ταῦτα ὑπαγορευθεῖσιν ἤτοι τὰ λείποντα ἢ ὅσα γ' ἂν φθάσωμεν σαφηνίσαι (467,26-33). Sui commentari origeniani ai profeti minori, si veda l'ultimo dei numerosi contributi di DUVAL (con particolare attenzione all'esegesi di *Soph.* in 8,72). In 2,69 rinvia a una sede più opportuna l'esegesi della sepoltura di Gesù che evidentemente non aveva ancora trattato in *comm.ser.in Mt.*: Ἡμεῖς δὲ καὶ τὰ περὶ τῆς ταφῆς καὶ τοῦ μνημείου καὶ τοῦ θάψαντος ἀναγεγραμμένα εὐκαιρότερον διὰ πλειόνων ἐν ἄλλοις, ἔνθα προηγουμένως ἔστι περὶ τούτων λέγειν, διηγησόμεθα (139,21-23).

[60] In 5,20 Origene dichiara di aver trattato ampiamente il problema della resurrezione in un'altra opera — συντέτακται γὰρ ἡμῖν περὶ ἀναστάσεως ἐν ἄλλοις, ἐπὶ πλεῖον ἐξετάσασι τὰ κατὰ τὸν τόπον (336,15-16) —, probabile rinvio al perduto scritto alessandrino sull'argomento (cf. NAUTIN, 251-252; E. PRINZIVALLI, *OD*, 402). In 7,55 abbiamo un'allusione a *mart.* se non a *comm.ser.in Mt.* 92. I commentari, generalmente designati col termine ἐξηγητικά, sono i seguenti (con indicazione della frequenza dei rinvii): *comm.in Gen.* (4), *comm.in Is.* (1), *comm.in Ez.* (1), *comm.in 12 Proph.* (1), *comm.in Ps.* (1), *comm.in Rom.* (2), *comm.in 1 Thess.* (1). Per l'uso tecnico di ἐξηγητικά in riferimento ai commentari, cf. ad es. 5,56: οὐ τῆς παρούσης ἐστὶ πραγματείας ἀλλὰ μᾶλλον τῶν τοῦ εὐαγγελίου ἐξηγητικῶν (368,15-16).

[61] Elenco di seguito i rimandi nell'ordine dei libri. 2,65: Τὴν δὲ φανεῖσαν ἡμῖν εἰς τοὺς τόπους διήγησιν ἐξεθέμεθα ἐν οἷς ὑπηγορεύσαμεν ἐξηγητικοῖς τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρας ἐπιστολῆς (137,7-9); 4, 37: προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικοῖς ταῦθ' ἡμῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ἐξήτασται (252,5-6); 4,39: προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς τῆς Γενέσεως, ὡς οἷόν τ' ἦν, εἰς ταῦτα ἐπραγματευσάμεθα (257,4-6); 5,47: ὅτῳ γὰρ φίλον ἰδεῖν τὰ κινήσαντα ἡμᾶς εἰς τὸν τόπον, ἀναγνώτω περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Παύλου πραγματευθεῖσιν ἡμῖν (361,18-20); 6, 49: Εἰ δέ τις βούλεται τὰ κινήσαντα ἡμᾶς καὶ μετὰ τῆς φανείσης ἀποδείξεως κατασκευασθέντα περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα

e ripetuta ammissione del suo autore, non può quindi essere assimilato al genere letterario degli ἐξηγητικά, ma si configura come il frutto di una 'composizione' letteraria di natura distinta, conformemente del resto all'intenzione dichiarata nel proemio di voler procedere συγγραφικῶς.[62] Non si può comunque ignorare proprio a questo riguardo una nuova tensione racchiusa nell'opera che a tratti può diventare manifesta: è il conflitto, se vogliamo, tra i doveri dell'apologista e l'*habitus* dell'esegeta. Come si vedrà fra poco, Origene apologista è in sostanza un esegeta che si deve 'autoreprimere', sia per non compromettere la tenuta della sua replica a Celso come 'opera composta' sia anche per la consapevolezza dei confini tra il discorso apologetico e l'annuncio del mistero cristiano. Prima di considerare questi ulteriori risvolti, conviene però prendere sul serio la pretesa letteraria che l'autore annuncia per il suo scritto fin dalla prefazione e che ribadisce in vario modo nel corso dell'apologia.

La critica rivolta con frequenza a *CC* punta il dito sulla carenza di struttura che contraddistingue l'opera, a partire specialmente dal III libro, quando viene meno l'unitarietà dei temi

κοσμοποιΐας θεωρῆσαι, λαβέτω τὰ πραγματευθέντα ἡμῖν εἰς τὴν Γένεσιν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου μέχρι τοῦ ‹‹Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων›› (427,17-20); 6,60: κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν εἰς τὴν Γένεσιν εἰρήκαμεν (438,3-4); 7,11 (cf. n.59); 7,31: καὶ ἡμεῖς τὰ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ἀγαθῆς γῆς καὶ τῆς ἐν αὐτῇ πόλεως τοῦ θεοῦ οὐ κατὰ τὴν ἐνεστῶσαν νομίζοντες εἶναι πραγματείαν σαφηνίσαι ὑπερτιθέμεθα εἰς τὰ ἐξηγητικὰ τῶν προφητῶν, ἀπὸ μέρους κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἕβδομον ψαλμόν (485,8-13); 8,65: Ἐν μέντοι γε τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικοῖς, ὡς δυνατὸν ἦν ἡμῖν, ἐπὶ πλεῖον καὶ ταῦτα τὰ ῥήματα ποικίλως ἐξητάσαμεν (581,9-10). Il frasario dei rinvii, spesso connotato da formule tecniche ripetute, meriterebbe un'analisi formale che non posso affrontare in questa sede.

[62] *Prooem.* 6 (cf. sopra n.51). Fondandosi su questo passo DORIVAL rileva come *CC* non rientri nel genere degli ὑπομνήματα bensì fra i συγγράμματα; ora, "les συγγραφαί/συγγράμματα se définissent par trois traits: à la différence des leçons orales et des notes personnelles qui ne sont pas destinées à la publication, les συγγράμματα sont des textes édités, reproduits, diffusés et lus: d'autre part, ils offrent un caractère composé, c'est-à-dire qu'ils reçoivent l'ornement du style; et enfin... ils sont focalisés sur un but unique" (pp.43-44). Origene si serve spesso, con accezione sostanzialmente analoga a σύγγραμμα, anche dei termini σύνταξις e πραγματεία.

discussi in 'controcanto' alla prosopopea celsiana dell'Ebreo nei primi due libri. Ciò sarebbe peraltro la conseguenza non solo del metodo frammentario della confutazione, ma anche della caratteristica letteraria del testo di riferimento, l'*AL*, il quale sarebbe a sua volta esso stesso privo di una struttura precisa.[63] Quale che sia la disposizione tematica di *AL*, il lettore di *CC* non può limitarsi alla ricognizione delle grandi unità, cioè le 'macrostrutture' dei singoli libri — dove i proemi, con poche eccezioni, non aiutano a riassumere il contenuto mentre il supporto del rotolo condiziona apparentemente l'estensione del testo[64] —, ma deve piuttosto rivolgere lo sguardo alle 'microstrutture' dell'apologia origeniana. Si renderà allora conto dello sforzo, a tratti più lucido e coerente, a tratti meno efficace ma sempre operante, per replicare specularmente al testo di Celso, o meglio ancora per ingabbiarlo con una serie di 'miniapologie', se non con dei veri e propri trattatelli.[65] L'autore stesso ne dà in molti casi avviso al lettore mediante una serie di indicazioni a carattere programmatico. Questo primo accorgimento tecnico di cui Origene si serve per dare consistenza al profilo letterario di *CC* può avere valore retroattivo o prolettico: può cioè intervenire al termine della confutazione condotta sulla λέξις di Celso oppure anticipare il tema di cui l'Alessandrino discuterà nella sezione successiva, o anche unire a volte ambedue gli aspetti a titolo di raccordo fra due sezioni distinte. Ad esempio, in 5,13 Origene dichiara chiuso quello che potremmo chiamare un "trattatello sugli astri" e annuncia il successivo "trattato sul fuoco e la resurrezione della carne".[66] L'impegno per contrastare la

[63] Cf. FREDE, 146: "It is surely no accident that scholars who have tried to reconstruct Celsus' argument have considerable difficulty identifying an underlying train of thought which would have given structure to the whole treatise ...".

[64] DORIVAL, 44.

[65] Chi raffronti il testo di *CC* con lo schema di *AL*, ricavato ad es. da KOETSCHAU, LI-LVI, spesso fatica a raccapezzarsi, tanto è diversa l'agenda dei temi sviluppati da Origene sulla falsariga di *AL*, quasi prova lampante di un 'dialogo tra sordi'.

[66] 5,13: Καὶ ἐν τούτοις δὴ τέλος ἐχέτω ἡ περὶ τοῦ μὴ σέβειν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας ἀπολογία. Ἐκθώμεθα δὲ καὶ τὴν ἑξῆς λέξιν, ἵνα μετὰ τοῦτο

'parcellizzazione' della sua apologia, prodotta tendenzialmente dal metodo prescelto, appare più evidente quando questi rinvii si configurano quasi come una sorta di titoli delle sezioni appena trattate o che saranno oggetto d'esposizione.[67] Senza poter approfondire oltre il procedimento di Origene, mi preme rilevare come l'insieme di queste indicazioni tradisca già con sufficiente chiarezza l'intenzione letteraria dell'autore volta a conferire al testo, per quanto possibile, un disegno unitario.[68]

L'impressione in questo senso si rafforza, allorché passiamo ad esaminare la serie numerosissima di 'note redazionali' che costella l'apologia di Origene: cioè, i passi in cui l'Alessandrino rimanda il lettore alla trattazione svolta in precedenza. Com'è noto, una delle armi di cui si serve per combattere il suo avversario è l'accusa di ταυτολογία: Celso finirebbe per ripetersi spesso e l'apologista non vuole incorrere nel medesimo rimprovero da parte dei suoi lettori, ragion per cui in molte occasioni evita di tornare sullo stesso argomento o lo fa in maniera più sobria.[69] A prescindere dallo sfruttamento polemico dell'accusa di ripetitività, tramite rinvii siffatti Origene si prefigge solitamente l'obiettivo di non venire mai meno al compito della puntuale confutazione di *AL* — per cui a ogni passo si forniscono gli opportuni 'antidoti' critici —, senza tuttavia accrescere a dismisura la propria opera. Per citare un esempio fra i molti, in 5,42 Origene offre un breve supplemento alla trattazione sulla πολιτεία degli Ebrei, rammentando nel contempo ai lettori di aver

πρὸς αὐτὴν θεοῦ διδόντος εἴπωμεν τὰ ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς δοθησόμενα ἡμῖν (330,26-29). Cf. anche 5,18 (334,11-15); 5,20: Ἀλλ' ἐπεὶ τὰ μὲν ἡμέτερα περὶ ἀναστάσεως, ὡς ἐνεχώρει, ἀπὸ τοῦ μέρους ἐπὶ τοῦ παρόντος λέλεκται (336,14-15).

[67] 4,49: Ὀλίγα δ' ἀπὸ πάνυ πολλῶν παραθησόμεθα πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι μάτην συκοφαντεῖ τοὺς λόγους ὁ Κέλσος ὡς οὐχ οἵους τε ἐπιδέξασθαι ἀλληγορίαν (266,9-11); 6,54: Ἴδωμεν οὖν ἡμεῖς διὰ βραχέων τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν (432,11).

[68] Per altre indicazioni programmatiche cf. 4,32; 4,90; 5,33; 5,51; 6,81; 7,28.

[69] Cf., ad es., 2,32; 4,2; 4,18: Προσδιατρίβων δ' ὁ Κέλσος οἷς οὐ νενόηκεν αἴτιος ἡμῖν γίνεται ταυτολογίας, οὐ βουλομένοις κἂν τῷ δοκεῖν ἀβασάνιστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λελεγμένων τι καταλελοιπέναι (231,1-3); 6,39. Secondo PICHLER, 221, l'accusa nei confronti di Celso è "Bestandteil einer bewusst gewählten Strategie und Taktik der Widerlegung".

già messo in luce la sua eccellenza, cosa che infatti era avvenuta nel IV libro.[70] A volte i rimandi possono riguardare l'esposizione contenuta in libri di parecchio antecedenti, il che — oltre a ribadire chiaramente lo sforzo per una tenuta unitaria dell'opera — suscita interrogativi sui modi in cui tecnicamente potessero darsi richiami tanto puntuali, in assenza di unità di riferimento al di fuori dell'ordine successivo dei libri, sia pure alludendo in forma più o meno succinta alla relativa trattazione.[71] È una riprova del fatto che in generale Origene ha sempre presente alla propria mente l'ordine delle controargomentazioni introdotte via via nel suo scritto.

In molte di queste 'note redazionali' si sottolinea che la trattazione è stata condotta in maniera 'sufficiente' o secondo la misura 'appropriata' (μετρίως).[72] La stessa avvertenza accompagna

[70] 5,42: Ἀπὸ μέρους μὲν οὖν ἡμῖν ἐν τοῖς πρὸ τούτων λέλεκται τὰ τῆς σεμνῆς καὶ ἐξαιρέτου Ἰουδαίων πολιτείας (356,22-23), che rimanda a 4,31. Cf. PERRONE 2003c, 320-326.

[71] Riporto di seguito un primo elenco, estrapolato per comodità da MARCOVICH, con l'indicazione del libro a cui si rinvia: 2,8 —> 1,67 e 69; 2,29 —> 1,56; 3,4 —> 1,51 e 53-54; 3,13 —> 2,12; 3,17 —> 1,54 e 61, 2,16 e 23; 3,73 —> 2,78; 4,2 —> 1,49-57 e 2,28-30; 4,31 —> 3,5-8; 4,73 —> 1,54-55 e 61, 2,16 e 23; 5,2 —> 4,2-23 e 3,22-25; 5,45 —> 1,24-25: ὑπομιμνήσκοντες ἅμα τὸν ἐντυγχάνοντα καὶ τῶν ἀνωτέρω εἰς τὸ τοιοῦτον πρόβλημα εἰρημένων, ὅτ' ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἡ Κέλσου λέξις ἐπὶ τὰ τοιαῦτα... περὶ ὧν ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐπ' ὀλίγον διειλήφαμεν (358,21-23 e 28-29); 5,58 —> 1,34-38; 5,63 —> 3,36-38; 6,29 —> 4,57 e 5,18-19 e 23; 6,39 —> 5,45: Αὐτάρκως δ' ἡμῖν εἴρηται καὶ ἐν τοῖς πρὸ τούτων, βουλομένοις παραστῆσαι μὴ ταὐτὸν εἶναι Σαβαὼθ ἢ Δία, ὅτε καὶ περὶ τῶν διαλέκτων τι ἀπὸ τῶν θείων παρετιθέμεθα γραμμάτων (415,20-22); 6,41 —> 2,51, 4,33 e 6,32; 6,47 —> 6,8: οὐδ' ἐβουλήθη τὸ παρὰ Πλάτωνι ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς λελεγμένον, οὗ ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐμνήσθημεν (425,29-426,1); 6,58 —> 1,71 e 4,71-72: Περὶ δὲ τῶν ὡσπερεὶ ἀνθρωποπαθῶν λέξεων ἀναφερομένων ἐπὶ τὸν θεὸν οὐκ ὀλίγα ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω λέλεκται (436,15-17); 6,60 —> 6,50-51; 6,73 —> 1,32-35 e 37; 7,13 —> 2,37; 7,27 —> 6,70: Μετρίως δ' ἐν τοῖς πρὸ τούτων καὶ περὶ θεοῦ διειλήφαμεν ἐξετάζοντες, πῶς νοοῦμεν τὸ ‹‹Πνεῦμα ὁ θεός... (481,22-24); 7,38 —> 6,61-62 e 7,34: ὅσα ἐν τοῖς ἀνωτέρω ὁμώνυμα τοῖς τοῦ σώματος μέλεσι παρεστήσαμεν (491,10-11); 7,40 —> 6,28 e 30-31; 7,54 —> 3,22-25; 7,65 —> 5,41 e 44 e 6,22; 8,30 —> 5,18: Περὶ δὲ τοῦ ‹‹Πῶς οἱ νεκροὶ ἐγείρονται, καὶ ποίῳ σώματι ἔρχονται››, ἐν τοῖς ἀνωτέρω δι' ὀλίγων, ὡς ἀπῄτει ἡ γραφή, παρεστήσαμεν (546,4-6).

[72] Cf., per es., rispettivamente 3,21; 4,18; 5,28; 6,39; 8,23, e 1,37; 5,33; 6,30; 7,27; 8,24; 8,72.

la terza delle tecniche compositive adottate dall'autore di *CC* per impedire che la sua opera subisca un eccessivo sfilacciamento: l'inserzione ovvero più spesso l'esclusione delle digressioni in rapporto al filo principale dell'argomentazione.[73] La consapevolezza che la composizione in atto richieda di essere salvaguardata anche da questo rischio traspare da numerosi passi. Origene prende nuovamente atto della natura distinta di *CC* col suo obiettivo più circoscritto, laddove singoli temi discussi richiederebbero una πραγματεία o σύνταξις *ad hoc*.[74] A volte si avverte che la rinuncia ad approfondire un determinato argomento non è del tutto 'indolore' per Origene: come si è osservato per i richiami ai suoi scritti 'specializzati' — i commentari biblici —, egli deve sacrificare i suoi interessi più profondi per assolvere al compito apologetico, anche a costo di non fornire quella spiegazione 'precisa' che gli starebbe a cuore. Come appare molto bene da 8,72 — dove l'Alessandrino tocca brevemente il tema dell'apocatastasi mettendolo in relazione con *Soph.* 3,7-12 —, l'insoddisfazione dell'apologista nasce dal non poter dare libero sfogo alle sue competenze di esegeta.[75] D'altra parte, pur attuando fino in fondo il suo progetto letterario conformemente allo scopo primario di natura apologetica, Origene arriva inevitabilmente a sfiorare la soglia del 'mistero'. Vedremo ora, per concludere, in che modo questa ulteriore 'tensione' si dispieghi internamente all'opera.

[73] Per formulazioni che giustificano l'inserimento di digressioni, cf. 3,38; 4,32.

[74] Mi limito anche qui a qualche esemplificazione. 4,37: Ταῦτα δὲ νῦν ἑρμηνεύειν οὐκ ἀπαιτεῖ ἡ προκειμένη πραγματεία (252,4-5); 4,69: il tema dell' 'eterno ritorno' ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετασθήσεται (283,2-3); 6,52: οὐ γὰρ ἡ προκειμένη σύνταξις τοῦτ' ἀπαιτεῖ (430,10-11); 8,65: ἐπεὶ πολὺς ἦν ὁ λόγος ὁ περὶ τῆς τῶν βασιλευόντων καὶ δυναστῶν καταστάσεως... διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ πρόβλημα ἐξετάσαι ὑπερεθέμεθα (581,14-18). Spesso Origene si serve di espressioni con καιρός o εὐκαιρότερον per indicare che non è il momento opportuno per trattare determinati temi (cf. rispettivamente 1,48; 1,55; 1,66; 2,2; 2,9 ecc.; e 2,69; 3,81; 4,21; 4,44; 4,68 ecc.).

[75] 8,72: οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ λόγου διδάξαι... Ταῦτα δ' ἔδοξέ μοι μετρίως καὶ οὐ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς διηγήσεως παραθέσθαι διὰ τὴν Κέλσου λέξιν (589,7; 590,8-9). Sull'esegesi di *Soph.* 3,7-12 cf. DUVAL, 628-630. Per E. PRINZIVALLI, *OD*, 26, abbiamo qui "la limpida enunciazione della motivazione alla base dell'apocatastasi".

III. *La soglia del mistero cristiano*

L'operazione apologetica condotta da Origene in *CC* si ispira nelle linee essenziali ai due registri indicati da *Jer.* 1,9-10 e spesso ripresi dall'Alessandrino nei suoi scritti: "distruggere e abbattere... edificare e piantare". Com'è noto, l'ordine in cui si susseguono le parole di Dio al profeta è assunto da Origene quale chiave di fondo per comprendere l'agire della provvidenza divina nel mondo, che alla "distruzione" fa sempre seguire l'"edificazione".[76] Nella preghiera che accompagna l'inizio del libro IV, Origene, parafrasando il passo profetico, si augura di poter ricevere dal Signore, al pari di Geremia, "parole di fuoco" per abbattere ma anche per costruire secondo la "legge spirituale".[77] Se l'accenno alle "parole di fuoco" richiama alla mente altri passi dell'opera — dove Origene sfiora il motivo dell'"ardore" nello Spirito, fino all'invito conclusivo al lettore perché, messo di fronte ai due scritti, scelga quale dei due sia più capace di irradiare la verità —,[78] con l'espressione "legge spirituale" l'Alessandrino fa una chiara allusione all'interpretazione spirituale delle Scritture che ai suoi occhi è la via per eccellenza al cristianesimo.

[76] Cf., in particolare, *hom.1 in Jer.* 16.

[77] 4,1: Εἶτ', ἐπεὶ μὴ χρὴ καταλήγειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ‹‹ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν›› τὰ προειρημένα, ἀλλ' εἰς μὲν τὴν χώραν τῶν ἐκριζωθέντων ‹‹καταφυτεύειν›› φυτείαν τοῦ κατὰ θεὸν γεωργίου, εἰς δὲ τὸν τόπον τῶν κατασκαφέντων οἰκοδομεῖν θεοῦ οἰκοδομὴν καὶ ναὸν δόξης θεοῦ, διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν εὐκτέον ἐστὶ τῷ δεδωκότι κυρίῳ τὰ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ γεγραμμένα, ἵνα καὶ ἡμῖν δῷ λόγους [καὶ] πρὸς τὸ οἰκοδομεῖν τὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ ‹‹καταφυτεύειν›› τὸν πνευματικὸν νόμον καὶ τοὺς ἀνάλογον αὐτῷ προφητικοὺς λόγους (217,16-218,2).

[78] Cf. rispettivamente 4,53 e 8,76. Il primo passo ci trasmette nuovamente un'allusione autobiografica piuttosto trasparente, dal momento che Origene, difendendo la *Disputa fra Giasone e Papisco* dalle critiche di Celso, rivendica l'ardore delle convinzioni che animano gli autori cristiani: Παρακαλοῦμεν δὲ τὸν ἐντυγχάνοντα τῇ ἀπολογίᾳ ταύτῃ πρὸς τὴν Κέλσου κατηγορίαν γεγραμμένῃ ἀνασχέσθαι καὶ ἐπακοῦσαι τῶν συγγραμμάτων ἡμῶν καὶ ὅση δύναμις ἐκ τῶν γεγραμμένων στοχάσασθαι τῆς προαιρέσεως τῶν γραψάντων καὶ τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς διαθέσεως· εὑρήσει γὰρ ἄνδρας διαπύρως περὶ ὧν ὑπειλήφασι διατεινομένους (270,1-6). Nel secondo, con un implicito richiamo alle parole conclusive dell'*Apologia di Socrate*, Origene affida al giudizio del lettore il confronto sulla verità tra *AL* e *CC*: Τοῦ δ' ἐντυγχάνοντός ἐστι τῷ ἐκείνου συγγράμματι καὶ οἷς ἡμεῖς κατ' αὐτοῦ

Pertanto, nella trama di *CC*, nonostante la distinzione di genere, è iscritto un elemento che va al di là del mero discorso apologetico. Questo intento più profondo ed elevato contrasta però di primo acchito con la condizione del pubblico a cui *CC* è destinato, formato tendenzialmente — come già sappiamo — di "infanti" e "deboli" se non "digiuni" nella fede. Origene deve tener conto di questo dato, ma al tempo stesso non riesce a rinunciare a quella prospettiva più alta che aiuta ad avvicinarsi alla soglia del mistero cristiano.[79] Lungo tutta l'opera si possono rintracciare indizi di una tensione in tal senso, secondo una dinamica che del resto accomuna *CC* ad altri scritti di carattere apologetico. Infatti, la ricerca di un terreno che sia condivisibile anche dai destinatari porta i loro autori a formulare le dottrine cristiane in un linguaggio comprensibile all'"altro", ma che spesso è portato a "tradurre" e perciò, se non a "tradire", almeno a smussare l'irriducibilità del mistero di fede.[80] Anche nell'apologia di Origene constatiamo, ad esempio, l'impatto diffuso del linguaggio filosofico, specie di matrice platonica, che lascia un'impronta molto forte sul discorso intorno a Dio e il mondo. D'altra parte esso interreagisce sempre col linguaggio della Bibbia, criterio ultimo della verità per l'Alessandrino, sia pure per chi come lui è in grado di interpretare il significato nascosto delle Scritture.

ὑπηγορεύσαμεν κρῖναι, ὁπότερα μᾶλλον πνεῖ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ τοῦ τρόπου τῆς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας καὶ τῆς εἰς ἀνθρώπους φθανούσης ὑγιῶν δογμάτων προτρεπομένων ἐπὶ τὸν ἄριστον βίον ἀληθείας (592,27-593,3).

[79] Sui limiti del genere apologetico per il discorso di fede, oltre ai passi esaminati sopra relativamente al pubblico di *CC* (cf. nn.18, 20, 23), cf. ancora 2,63: ὡς ἐν τοιούτῳ συγγράμματι, γραφομένῳ πρὸς τὸν κατὰ Χριστιανῶν καὶ τῆς πίστεως αὐτῶν λόγον (134,18-19); 2,67: Ἀπελογησάμεθα οὖν κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν ὡς ἐν τοιούτῳ συγγράμματι (137,23-24); 4,13: ἀναγκάζει ἡμᾶς οὐ κατὰ καιρὸν βαθυτέρους ἐξετάζειν λόγους, ὀλίγα εἰπόντες, ὅσον γεῦσαι τοὺς ἀκροατὰς ἀπολογίας καθαιρούσης τὴν καθ' ἡμῶν τοῦ Κέλσου χλεύην (226,25-27); 5,15: Ἠναγκάσθημεν δὲ τὰ μὴ ἁρμόζοντα τοῖς ἁπλούστερον πιστεύουσι καὶ δεομένοις τῆς ἁπλουστέρας ἐν λόγοις οἰκονομίας αἰνίξασθαι, ἵνα μὴ δοκῶμεν ἀνεξέλεγκτον ἐᾶν τὴν τοῦ Κέλσου κατηγορίαν (332,21-23); 6,18 (cf. n.96).

[80] Secondo FIEDROWICZ, nella prima letteratura degli Apologisti, la tensione fra condizionamento apologetico e annuncio cristiano traspare specialmente dall'*A Diogneto*, per cui "die von ihm bezeugte Religion ein einzigartiges Mysterium sei, dessen Verständnis Gnade und Glaube voraussetze" (pp.56-57).

Ora la soglia del mistero è accessibile a pochi e proprio questa distinzione fra i 'pochi' e i 'molti' è un primo schema che circoscrive il confine tra parola e silenzio in *CC*. Esso si accompagna al riconoscimento di un livello 'esoterico' del discorso, come tale necessariamente selettivo, che viene annunciato da un linguaggio dell' 'arcano' imperniato specialmente su formulazioni con il termine ἀπόρρητος, "segreto" o "indicibile".[81] Benché il discorso 'esoterico' non appaia, di per sé, come esclusivo del λόγος cristiano — Origene, infatti, lo adopera a volte in riferimento a dottrine pagane[82] —, in *CC* si focalizza sul cristianesimo ed è collegato ad una visione del progresso spirituale che si basa sulla distinzione, in termini non statici e rigidi, fra 'semplici' e 'perfetti'. In questa prospettiva dinamica solo colui che partecipa dei doni dello Spirito è capace di introdursi al senso occulto del mistero.[83] Origene lo ribadisce dopo aver confutato

[81] Cf., ad es., 1,31, dove si parla in termini 'storico-antropologici' del sacrificio espiatorio di Gesù: Εἰκὸς γὰρ εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατά τινας ἀπορρήτους καὶ δυσλήπτους τοῖς πολλοῖς λόγους θυσίαν (φύσιν A Pap) τοιαύτην, ὡς ἕνα δίκαιον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀποθανόντα ἑκουσίως ἀποτροπιασμοὺς ἐμποιεῖν φαύλων δαιμονίων, ἐνεργούντων λοιμοὺς ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοΐας ἤ τι τῶν παραπλησίων (32,28-33,3). Altre formulazioni della distinzione essoterico/esoterico ricorrono a termini come βαθύς (3,21; 3,37; 4,8) o μυστικός (4,8; 4,40; 7,10). Sull'importanza della prospettiva 'esoterica', in relazione alle dottrine e non ai riti, nel primo cristianesimo alessandrino cf. STROUMSA; su Origene, in particolare, A. MONACI CASTAGNO, in *OD*, 144-150. Per la terminologia del mistero in Origene si veda CROUZEL.

[82] In 1,32 Origene si serve dell'espressione κατά τινας ἀπορρήτους λόγους (34,18-19), per alludere alla dottrina della metensomatosi, mentre in 1,7 ribatte all'accusa di segretezza con l'esempio delle scuole filosofiche che conoscono anche dottrine esoteriche: παρ' οἷς τινὲς μὲν ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί (11,12). L'analogia filosofica più prossima al discorso 'esoterico' delle Scritture cristiane è data dalla dottrina platonica in forma di mito (4,39); anche qui, come nella Bibbia, il rivestimento è per i "molti", il senso nascosto è compreso da "coloro che sanno".

[83] In 3,37 la distinzione fra 'semplici' e 'perfetti' sfocia in modalità diverse di discorso e conoscenza: τινὲς μὲν διὰ τὴν πολλὴν ἁπλότητα μὴ εἰδότες μὲν δοῦναι λόγον περὶ ὧν ποιοῦσιν, εὐγνωμόνως δὲ τηροῦντες ἃ παρειλήφασιν, ἕτεροι δὲ μετ' οὐκ εὐκαταφρονήτων λόγων, ἀλλὰ καὶ βαθυτέρων καί, ὡς ἂν εἴποι τις Ἕλλην, ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν, ἐν οἷς πολύς ἐστι λόγος περὶ θεοῦ καὶ τῶν τετιμημένων ἀπὸ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὀνόματος (180,29-181,3).

la critica di Celso riguardo alla scena evangelica del battesimo di Gesù: l'apparizione della colomba ha un significato nascosto che potrà svelare solo chi fruisce della "parola di sapienza".[84] D'altra parte, se qui sembra dapprima astenersi dal trattare l'argomento, poco oltre spiega la visione del battesimo in rapporto alla dottrina dei sensi spirituali (1,48). Lo stesso fa successivamente a proposito delle apparizioni del Risorto, dopo aver premesso che "le verità di ciò che è contenuto in questo brano" sono "qualcosa di grande, straordinario e superiore al merito non soltanto della massa dei credenti, ma anche di coloro che sono molto progrediti nella dottrina".[85] Questa oscillazione si riproporrà in più di un caso ed è la conseguenza del fatto che il discrimine fra i "molti" e i "pochi" non può essere inteso troppo rigidamente, pena la perdita del valore universale del cristianesimo come messaggio di salvezza e il tradimento del compito pedagogico del *didaskalos*.[86] Lo stesso Paolo, combattuto tra la preoccupazione di nascondere ai "molti" una dottrina profonda e difficile, come quella riguardante la resurrezione, si è visto costretto a sfiorare per iscritto il mistero indicibile.[87]

[84] 1,44. Si veda anche 2,24: le fonti evangeliche non tacciono il dramma di Gesù davanti alla passione imminente, ma la spiegazione delle singole parole è rinviata per coloro che sono perfetti.

[85] 2,63: Μεγάλα μὲν οὖν τινα καὶ θαυμαστὰ καὶ μείζονα τῆς ἀξίας οὐ [οὐ τῆς ἀξίας A Pap] τῶν πολλῶν μόνον ἐν τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν πάνυ προκοπτόντων ἐν τῷ λόγῳ ὑπολαμβάνω εἶναι τὰ κατὰ [τὰ τῶν κατὰ Pap] τὸν τόπον (134,14-16 [RESSA, 213]). La spiegazione che segue fino a 2,65, ancorché a carattere 'selettivo', dimostra che Origene non si è sentito vincolato dalla riserva apologetica, quantunque rimandi il lettore a *comm.1 Thess.* per un commento più approfondito. L'accento sui "pochi" ritorna a 3,21, dove Origene richiama la distinzione essoterico/esoterico alla luce delle parabole evangeliche. Cf. inoltre 3,27.

[86] La funzione educativa dei maestri cristiani per la vita morale è richiamata da 3,50 in riferimento alle 'letture' della Bibbia e alle loro interpretazioni (δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς τὰ ἀναγνώσματα διηγήσεων [193,4-5]). Il modello originario di questa pedagogia di cui beneficiano sia i "molti" che i "pochi" è rappresentato dall'insegnamento dei profeti, Gesù e gli apostoli (6,2; cf. anche 7,10).

[87] Il passo di 5,19, relativo a *1 Cor.* 15, è forse (insieme a 5,29) il più illuminante riguardo alle tensioni racchiuse nell'economia dell'arcano: Καίτοι δὲ βουλόμενος κρύπτειν ὁ ἀπόστολος τὰ κατὰ τὸν τόπον ἀπόρρητα καὶ μὴ ἁρμόζοντα τοῖς

Pur prendendo atto di questi 'scarti' dall'impostazione apologetica, resta il fatto che il suo condizionamento a volte costringe Origene a volare più basso. Si riproduce così in *CC* la situazione che incontriamo anche nelle omelie, dove egli si trova a fronteggiare i "molti" — un pubblico che per certi versi doveva possedere più di un tratto in comune con quello a cui è rivolta l'apologia.[88] Origene si richiama espressamente a tale situazione, allorché si sofferma sulle modalità dell'iniziazione cristiana e della partecipazione ai sacramenti (3,51-61): si tratta di un percorso scandito e graduale, in cui risulta fondamentale l'esatta percezione da parte dei maestri o mistagoghi della diversità dell'uditorio: ai più semplici, infatti, il mistero può essere comunicato solo in forma velata, così come solo i "santi" e i "puri" sono ammessi alla celebrazione sacramentale.[89] Non tutte le orecchie sono in grado di ascoltare il messaggio più profondo;[90] ma non è neppure vero — come vorrebbe Celso — che le comunità cristiane reclutino di proposito adepti tra le persone più sprovvedute, se non addirittura corrotte, mantenendole nel loro stato di ignoranza e superstizione. Per Origene l'appello alla fede non può non comportare sempre un elemento protrettico: l'invito alla conoscenza del mistero racchiusa sotto la lettera della Scrittura o, in riferimento alla persona del Logos

ἁπλουστέροις καὶ τῇ πανδήμῳ ἀκοῇ τῶν διὰ τοῦ πιστεύειν ἀγομένων ἐπὶ τὸ βέλτιον, ὅμως ἠναγκάσθη ὕστερον ὑπὲρ τοῦ μὴ παρακοῦσαι ἡμᾶς τῶν λόγων αὐτοῦ εἰπεῖν... Εἶτ' ἐπιστάμενος ἀπόρρητόν τι καὶ μυστικὸν κατὰ τὸν τόπον <ὄν>, ὡς ἔπρεπε διὰ γραμμάτων καταλιπόντι τοῖς μετ' αὐτὸν τὰ νενοημένα εἰρημένα ἐπιφέρει καὶ λέγει· ‹‹Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω››, ὅ τι περ ἔθος ἐστὶν ἐπιφέρεσθαι τοῖς βαθυτέροις καὶ μυστικωτέροις καὶ καθηκόντως ἀπὸ τῶν πολλῶν κρυπτομένοις (335,16-26).

[88] Cf. MONACI, 251-256.

[89] 3,52: Ἡμεῖς γὰρ ὅση δύναμις πάντα πράττομεν ὑπὲρ τοῦ φρονίμων ἀνδρῶν γενέσθαι τὸν σύλλογον ἡμῶν, καὶ τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων ‹‹γάλα›› (194,22-27). Sul contesto di questo passo particolarmente istruttivo, cf. MONACI, 83-84. Per la partecipazione ai sacramenti cf. 3,60.

[90] Cf. 4,8.

incarnato, il passaggio dalla contemplazione della carne alla visione della divinità.[91]

Muovendosi anche in *CC* tra parola e silenzio Origene adotta spesso una soluzione 'intermedia' di carattere allusivo e riepilogativo: si tratta per lo più di una risposta succinta al problema. Essa istruisce il lettore su un itinerario di ricerca, lasciando che a percorrerlo fino in fondo sia lui stesso, s'intende il lettore spiritualmente vigile e sollecito. L'apologista-esegeta ci ripresenta in tal modo un'altra delle sue caratteristiche, che incontriamo spesso nei commentari biblici, ma che si manifesta anche negli scritti omiletici: l'appello ad un lettore (o ascoltatore) collaborativo, capace di far propria la lezione dell'interprete assecondandone la pratica dell'esegesi spirituale.[92] Nella sua forma più stringata, questo modello di spiegazione si limita a dare le indicazioni di metodo — un'argomentazione che sia insieme scritturistica e razionale —, come quando Origene tocca delicate questioni di carattere protologico o escatologico (per esempio, la dottrina delle anime, il giudizio finale, il problema del male, l'esistenza di angeli e diavoli).[93] Oppure accenna, sempre in

[91] 3,74: Ζητῶ γὰρ μᾶλλον τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ὀξυτέρους ὡς δυναμένους παρακολουθῆσαι τῇ σαφηνείᾳ τῶν αἰνιγμάτων καὶ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις (210,28-211,2). Sull'economia dell'incarnazione come paradigma del progresso spirituale, cf. 4,15-17; 6,68. In 4,71 gli antropomorfismi della Bibbia trovano doppia giustificazione in rapporto sia agli ἀσθενέστεροι che agli ἐντρεχέστεροι.

[92] Cf. PERRONE 2003a, 281-284.

[93] Dopo aver dichiarato in 4,8 che vi sono εἱρμοὶ καὶ ἀκολουθίαι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι περὶ τῆς κατὰ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς διαφόρου οἰκονομίας (224,10-11), in 4,9 Origene accenna al metodo con cui argomentare la dottrina escatologica, ribadendo nel contempo la distinzione fra i "pochi" e i "molti": δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων, τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας, δεήσει δὲ τὸν πολὺν καὶ ἁπλούστερον καὶ μὴ δυνάμενον παρακολουθεῖν τοῖς ποικιλωτάτοις τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ θεωρήμασιν, ἐμπιστεύσαντα ἑαυτὸν θεῷ καὶ τῷ σωτῆρι τοῦ γένους ἡμῶν, τούτου μᾶλλον ἀρκεσθῆναι τῷ ‹‹Αὐτὸς ἔφα›› ἢ ἄλλου οὑτινοσοῦν (224,19-25). A 4,66, trattando del problema particolarmente arduo dell'esistenza del male, Origene offre i lineamenti essenziali di un discorso su angeli e diavoli e conclude: οἶδα τὸν λόγον δεόμενον πολλῆς ἐξεργασίας καὶ κατασκευῆς, χάριτι θεοῦ φωτίζοντος τὸ ἡγεμονικόν, δυναμένων γενέσθαι τῷ κριθέντι ὑπὸ θεοῦ ἀξίῳ καὶ τῆς

maniera sommaria, all'esegesi di passi scritturistici secondo il paradigma dell'interpretazione spirituale fornito dall'apostolo Paolo.[94] Infine, nella versione più aperta al coinvolgimento attivo del lettore, Origene introduce una spiegazione che ritiene sufficiente per stimolare ad approfondire l'argomento; ma questa risposta — ad esempio, circa la dottrina degli angeli delle nazioni — può consistere dapprima nell'allineare i passi biblici su cui il lettore dovrà esercitarsi (5,29)[95] e poi nell'abbozzare, in parte e sempre in forma velata, la loro interpretazione (5,30-31).[96] Il pubblico 'ideale' a cui Origene mostra di pensare con affermazioni del genere è un lettore 'a sua immagine e somiglianza': un lettore, cioè, che possa spaziare con tutto agio nella

περὶ τὸν τόπον τοῦτον γνώσεως (280,29-32). Nelle omelie "sono di volta in volta definiti 'misteri': gli argomenti che riguardano il principio... e la fine...; inoltre tutto ciò che riguarda gli ordini e le funzioni angeliche, la nascita verginale di Cristo..., la Trinità... Queste dottrine non sono tuttavia semplicemente rimosse; la trattazione di Origene, pur eludendo e velando il mistero, lo evoca e lo sfiora continuamente secondo una pedagogia consapevole" (MONACI CASTAGNO, in *OD*, 147).

[94] Cf. 4,44, a proposito delle vicende dei patriarchi e la loro interpretazione allegorica: Ὁ δὲ βουλόμενος λαβεῖν τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν εἴσεται τίνα τρόπον ἠλληγόρηται τὰ κατὰ τοὺς γάμους καὶ τὰς μίξεις τῶν θεραπαινίδων, βουλομένου τοῦ λόγου καὶ ἡμᾶς οὐ τὰς σωματικὰς νομιζομένας πράξεις ζηλοῦν τῶν ταῦτα πεποιηκότων, ἀλλ', ὡς καλεῖν εἰώθασιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι, τὰς πνευματικάς (261,15-19).

[95] In 5,28 Origene distingue i due livelli della sua risposta: prima la replica apologetica, di carattere dichiaratamente sbrigativo, poi l'elaborazione di una riflessione più profonda di natura esoterica; a quest'ultima premette una riflessione di metodo: Ἁπλούστερον μὲν οὖν καὶ κοινότερον ἱσταμένοις πρὸς τὰς Κέλσου ἐκκειμένας λέξεις αὐτάρκη τὰ εἰρημένα· ἐπεὶ δὲ νομίζομεν καὶ τῶν ἐξεταστικωτέρων τινὰς ἐντεύξεσθαι τῇδε τῇ γραφῇ, φέρε ὀλίγα τῶν βαθυτέρων παρακινδυνεύοντες ἐκθώμεθα, ἔχοντά τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον θεωρίαν, περὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμῆσθαι χωρία τῶν ἐπὶ γῆς (342,29-343,4). In 5,29, dopo una serie di passi biblici sulla divisione dei popoli si ribadisce la disciplina dell'arcano insieme all'appello al lettore: Ἀρκεῖ δὲ τὰ κεκρυμμένως ὡς ἐν ἱστορίας τρόπῳ εἰρημένα κατὰ τὸν τῆς ἱστορίας παραστῆσαι τρόπον, ἵν' οἱ δυνάμενοι ἑαυτοῖς ἐπεξεργάσωνται τὰ κατὰ τὸν τόπον (344,19-21).

[96] 5,32: ταῦτα ἡμῖν ἐπικεκρυμμένως λελέχθω (346,23). Tuttavia, in 6,18, dopo aver richiamato le visioni di Isaia e Ezechiele, Origene si astiene da qualunque spiegazione: ἀλλ' ἐπεὶ πάνυ κεκρυμμένως εἴρηται διὰ τοὺς ἀναξίους καὶ ἀσέμνους, μὴ δυναμένους παρακολουθῆσαι μεγαλονοίᾳ καὶ σεμνότητι θεολογίας, οὐχ ἡγησάμην πρέπον εἶναι ἐν τῷ συγγράμματι τούτῳ περὶ αὐτῶν διαλεχθῆναι (396,16-19).

Scrittura, ricavandone il significato nella forma più organica e coerente, senza doversi sottomettere ai vincoli di un contesto apologetico. In un passo, che forse è più di uno sfogo occasionale, Origene osserva: "forse inutilmente abbiamo esposto queste affermazioni, affidandole audacemente e temerariamente a questo scritto".[97] Si tratta dell'esegesi di *Ezechiele* (*Ezech.* 28), testo notoriamente tra i più ardui a giudizio dell'Alessandrino. È un'incertezza legata al modo dell'esposizione, poiché chi "avesse il tempo libero, attraverso l'esame completo delle Sacre Scritture, di dare forma organica alla dottrina sul male", dimostrerebbe che Celso e quelli come lui "neppure in sogno si sono immaginati quale fosse il pensiero di Mosè e dei profeti riguardo a Satana". L'autore di *CC*, apologista "a comando", sembra insomma volerci dire che le risposte "vere" le potrà dare solo con la sua esegesi.

BIBLIOGRAFIA

ASCOUGH — R. ASCOUGH, "Christianity in Caesarea Maritima", in *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Caesarea Maritima*, ed. by T.L. DONALDSON (Waterloo/Ontario 2000), 153-179.

BALTHASAR — H.U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Salzburg 1938; Freiburg ^{3}1991).

BASTIT-KALINOWSKA — A. BASTIT-KALINOWSKA, *Origène exégète du premier Évangile*, Thèse Paris IV (Paris 1992).

[97] 6,44: Ταῦτα μὲν οὖν ὀλίγα ἀποτετολμημένως καὶ παρακεκινδυνευμένως τῇδε τῇ γραφῇ πιστεύσαντες ἐξεθέμεθα τάχα οὐδέν· εἰ δέ τις σχολάσας τῇ βασάνῳ τῶν ἱερῶν γραμμάτων πανταχόθεν σωματοποιήσαι τὸν περὶ τῆς κακίας λόγον, καὶ ὡς ὑπέστη πρῶτον καὶ τίνα τρόπον καταλύεται, ἴδοι ἂν ὅτι οὐδ' ὄναρ ἐφαντάσθη τὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ Σατανᾶ βούλημα οὔτε Κέλσος οὔτε τις τῶν ὑπὸ τούτου τοῦ πονηροῦ δαίμονος καθελκομένων καὶ κατασπωμένων ἀπὸ θεοῦ καὶ τῆς περὶ αὐτοῦ ὀρθῆς ἐννοίας καὶ ἀπὸ τοῦ λόγου αὐτοῦ τὴν ψυχήν (422,20-27 [RESSA, 470]). Si noti il ricorso del termine σωματοποιήσαι, che richiama l'iniziale progetto sistematico, poi abbandonato (cf. sopra n.51).

BENDINELLI — G. BENDINELLI, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità* (Roma 1997).

BENDINELLI 2004 — *Origene. Commento a Matteo. Series/1*, a cura di G. BENDINELLI, R. SCOGNAMIGLIO, M.I. DANIELI (Roma 2004).

BERNER — U. BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes* (Wiesbaden 1982).

BÖHM — Th. BÖHM, "Origenes — Theologe und (Neu-) Platoniker? Oder: Wem soll man mißtrauen — Eusebius oder Porphyrius?", in *Adamantius* 8 (2002), 7-23.

BORRET — *Origène. Contre Celse.* Intr., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, tomes I-V, SChr 132, 136, 147, 150 e 227 (Paris 1967-1969 e 1976).

CHADWICK — *Origen: Contra Celsum*, transl. with an intr. & notes by H. CHADWICK (Cambridge 1953).

CORSINI — *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. CORSINI (Torino 1968).

CROUZEL — H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique* (Paris 1961).

DORIVAL — G. DORIVAL, "La forme littéraire du *Contre Celse*", in PERRONE 1998, *Discorsi di verità*, 29-45.

DUVAL — Y.-M. DUVAL, "Vers le *Commentaire sur Sophonie* d'Origène. L'annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem céleste", in *Orig. VIII*, 625-639.

FÉDOU — M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène* (Paris 1988).

FIEDROWICZ — M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn 2000).

FREDE — M. FREDE, "Origen's Treatise *Against Celsus*", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and*

Christians, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN, and S. PRICE, in association with C. ROWLAND (Oxford 1999), 131-155.

GALLI — S. GALLI, "Il *Discorso vero* di Celso: Una risposta alla dottrina escatologica cristiana", in *NRS* 85 (2001), 599-618.

GÖRGEMANNS-KARPP — *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANNS und H. KARPP (Darmstadt ²1985).

HEINE — R.E. HEINE, "Origen's Alexandrian *Commentary on Genesis*", in *Orig. VIII*, 63-73.

KOETSCHAU — *Origenes. Die Schrift vom Martyrium, Buch I-IV gegen Celsus*, GCS 2; *Buch V-VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet*, GCS 3 (Leipzig 1899).

LANATA — *Celso. Il discorso vero*, a cura di G. LANATA (Milano 1987).

LE BOULLUEC — A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, I-II (Paris 1985).

LE BOULLUEC 1998 — A. LE BOULLUEC, "Vingt ans de recherches sur le *Contre Celse*: État des lieux", in PERRONE 1998, 9-28.

MARCOVICH — *Origenes.* Contra Celsum *Libri VIII*, ed. M. MARCOVICH (Leiden 2001).

MONACI — A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico* (Milano 1987).

MONACI 2003 — A. MONACI CASTAGNO, "Origene e Ambrogio: l'indipendenza dell'intellettuale e le pretese del patronato", in *Orig. VIII*, 165-193.

NAUTIN — P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris 1977).

OD — *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO (Roma 2000).

Orig. VIII — *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition, Origene e la tradizione alessandrina*, ed. by L. PERRONE (Leuven 2003).

PAZZINI — D. PAZZINI, "*Origeniana.* Dieci anni di studi e ricerche (1990-2000)", in *Adamantius* 9 (2003), 209-229.

PERRONE 1994 — L. PERRONE, "*Quaestiones et responsiones* in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica", in *CrSt* 15 (1994), 1-50.

PERRONE 1998 — *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene*, a cura di L. PERRONE (Roma 1998).

PERRONE 2000 — L. PERRONE, "Continuité et innovation dans les commentaires d'Origène. Un essai de comparaison entre le *Commentaire sur Jean* et le *Commentaire sur Matthieu*", in *Le commentaire entre tradition et innovation.* Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, publiés sous la direction de M.-O. GOULET-CAZÉ (Paris 2000), 183-197.

PERRONE 2003a — L. PERRONE, "Le commentaire biblique d'Origène entre philologie, herméneutique et réception", in *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*, sous la direction de Ch. JACOB (Paris 2003), 271-284.

PERRONE 2003b — L. PERRONE, "Prayer and the Construction of Religious Identity in Early Christianity", in *POC* 53 (2003), 260-288.

PERRONE 2003c — L. PERRONE, "Die 'Verfassung der Juden': Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes' *Contra Celsum*", in *ZAC* 7 (2003), 310–328.

PICHLER — K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Frankfurt a.M. — Bern 1980).

RESSA — *Origene. Contro Celso*, a cura di P. RESSA (Brescia 2000).

RIZZI — M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'"altro'* (Milano 1993).

RIZZI 1998 — M. RIZZI, "Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene", in PERRONE 1998, 171-206.

SAINT-MAURICE ESTEVES — M.A. SAINT-MAURICE ESTEVES, "Chauve-souris, grenouilles et fourmis dans le coin d'un bourbier: La place de l'homme dans le monde selon Celse et selon Origène —*Contre Celse* IV, 23, 1-11", in *Didaskalia* 31 (2001), 21-40.

SATRAN — D. SATRAN, "Truth and Deception in the *Contra Celsum*", in PERRONE 1998, 213-222.

STROUMSA — G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden 1996).

VOGT — H.J. VOGT, *Origenes als Exeget*, hrsg. von W. GEERLINGS (Paderborn 1999).

DISCUSSION

A. van den Hoek: You have made very clear in your presentation that apologetic discourse did not have a high priority in Origen's agenda and that he undertook the refutation of the work of Celsus because he was urged to do so; as you have shown, Origen acted in a way *contre-coeur*. You speak in your presentation about retracing the *Sitz im Leben*, but you do so rather hesitantly at times. Could you elaborate more in detail, how you envision this *Sitz im Leben*?

L. Perrone: Per apprezzare il tono del proemio al *Contro Celso* (= *CC*) bisogna tenere conto del legame con Ambrogio, che va dagli anni Venti agli anni Cinquanta del III secolo e accompagna quindi tutta l'attività letteraria di Origene. Egli fa riferimento a questo rapporto di 'patronato' nelle diverse prefazioni alle opere che Ambrogio gli aveva via via commissionato. Ora, in nessuna di esse la riluttanza ad affrontare il compito affidatogli appare tanto esplicita quanto in *CC*. Perché a distanza di 60 o 70 anni dalla sua stesura il testo dell'*Alethes Logos* (= *AL*) sia capitato nelle mani di Ambrogio è difficile dirlo. La mia impressione è che il patrono di Origene dovesse essere a contatto con un ambiente pagano filosoficamente e religiosamente impegnato, in cui il testo di Celso continuava a circolare. È un 'ambiente di confine', forse, come quello che intravediamo nella figura di Giulio Africano, definito da Heinrich Kraft un cristiano 'senza chiesa', ma che ha avuto rapporti importanti con l'amministrazione imperiale, come anche Ambrogio dovette probabilmente avere. Da parte sua Origene, sebbene non mancasse lui stesso di esperienze dirette in tale ambiente (ricordiamo il colloquio con l'imperatrice Giulia Mamea o le lettere all'imperatore Filippo l'Arabo e all'imperatrice Severa menzionate da

Eusebio di Cesarea, *hist.eccl.* 6,36,3), in *CC* non ce ne lascia in apparenza alcuna traccia.

A. Birley: If a layman in these matters (a *rudis*) may offer some speculative remarks, can one perhaps explain Origen's reluctance to undertake a refutation of Celsus in rather simple terms? He may have been irritated at having to postpone the composition of *e.g.* further exegetical works by the pressure exerted by Ambrosius to devote himself to a distasteful text. Besides this, he may perhaps have considered it better to leave Celsus' *AL* in oblivion: a refutation would after all draw attention to a potentially dangerous work. Of course, one may equally conjecture that Ambrosius urged Origen to write this work precisely because Celsus' *AL* had been re-discovered and was again in circulation.

L. Perrone: Non è la prima volta che Origene manifesta riluttanza ad assecondare i desideri del suo *patronus*. Già nel prologo al V libro del *Commento a Giovanni*, ancor prima di lasciare Alessandria, si può cogliere un disagio analogo. Tuttavia in *CC* Origene si esprime in termini molto più netti e inequivocabili indicando l'esempio di Gesù che tace e rinuncia a difendersi. Il suo modello di 'apologia' non è dunque in partenza quello che Ambrogio si aspetta: egli preferirebbe la testimonianza di vita, cioè il richiamo alle "azioni" (πράξεις), invece della "confutazione" (ἔλεγχος) delle "false testimonianze" (ψευδομαρτυρίαι) e della "difesa" (ἀπολογία) dalle "accuse" (κατηγορίαι). Giudicando non meritevole di risposta l'*AL*, Origene tende a mettere in una luce negativa anche colui che gli ha rivolto la richiesta, quasi che la sua fede non fosse sufficientemente salda da poter resistere agli attacchi del pagano Celso. Insomma, Origene sembra prendere le distanze dall'impresa apologetica come era stata condotta fino ad allora, per richiamare i cristiani a un genere di 'evidenza' diversa, quella testimoniata appunto dalla loro condotta di vita. Quanto al fatto di rimettere in circolazione un testo 'pericoloso', bisogna ricordare che Origene non aveva avuto

difficoltà a dare la parola all'esegeta valentiniano Eracleone, le cui dottrine erano per lui da respingere fermamente. Documentare le sue tesi 'eterodosse' era stato nel *Commento a Giovanni* un dovere apologetico e di onestà intellettuale.

Chr. Riedweg: In diesem feinsinnigen Beitrag wurde sehr schön gezeigt, wie sich Origenes dem Auftrag des Ambrosius eigentlich lieber entzogen hätte. Interessant ist der Vergleich mit Kyrill, der ebenfalls lange Zeit nach dem Erscheinen von Julians *Contra Galilaeos* eine voluminöse Widerlegung dieser Streitschrift verfasste, allerdings aus eigenem Antrieb, weil er der Ansicht war, dass das Werk noch immer zur Verunsicherung vieler Gläubiger führe. Angesichts der Brisanz von Kelsos' Ausführungen u.a. zur christlichen Mythopoiesis erscheint es überraschend, wie zuversichtlich Origenes schreiben konnte, dass der *AL* echte Gläubige in keiner Weise zu erschüttern vermöge.

Bezüglich des Zielpublikums frage ich mich, ob die Aussage des Prooimions, dass sich die Widerlegung auch an die Heiden richte, nicht doch ernster genommen werden müsste. Im übrigen scheint in den drei Kategorien πιστοί, τέλεον ἄγευστοι und den noch "Schwachen im Glauben" (*CC prooem.* 6) die aus Clemens vertraute Dreiteiligkeit διδασκαλικός, προτρεπτικός und παραινετικός zumindest anzuklingen.

L. Perrone: Il giudizio sulla pericolosità delle idee di Celso va forse differenziato un poco, perché Origene, nel prologo del V libro, sembra riconoscere che il suo effetto deleterio è abbastanza significativo per doverne affidare la cura decisiva a Dio stesso (*CC* 5,1). In ogni caso, colpisce in generale l'atteggiamento negativo di Origene nei confronti di Celso: il suo giudizio è talmente duro che egli ne mette in dubbio l'onestà intellettuale e non riesce ad apprezzare lo sforzo che pure Celso aveva fatto per informarsi personalmente sui cristiani, a cominciare dalla sua conoscenza, per quanto parziale, della Bibbia. Certamente la consapevolezza della sua perizia come interprete della Bibbia

mette Origene in condizione di rispondere senza problemi alla sfida di Celso.

Non so se lo schema clementino possa adattarsi interamente alle categorie dei possibili destinatari di *CC*, perché Origene pare sottolineare maggiormente l'aspetto della πίστις rispetto alla γνῶσις, come è invece tipico dell'impostazione di Clemente, sia pure senza escludere questa.

Chr. Riedweg: Perrone betont überzeugend die Offenheit des Gesprächsklimas mit den Juden. Was die Auseinandersetzung mit den Heiden betrifft, kann ergänzend auf das neue Porphyriosfragment aus Michael dem Syrer (s. unten Riedweg, Anm.41 [Cook 1998 und Nebes 1998]) hingewiesen werden, in dem Porphyrios maliziös über einen missionarischen Misserfolg des Origenes berichtet: (Porphyrios sagte über Origenes), "dass er in ein (gewisses) Dorf gekommen sei, um die Heiden zum Christentum zu bekehren. Sie sprachen zu ihm: "Bete mit uns (unsere[n] Götze[n]) an, dann werden wir alle dir folgen". Als er ihnen Gehör geschenkt hatte" [was als Ausdruck einer gewissen Offenheit aus missionarischem Streben gesehen werden könnte], "liessen sie sich (nachher) von ihm nicht überreden". Fragment 39 Harnack von Porphyrios' *Adversus Christianos* zeigt im übrigen aber deutlich, dass auch für diesen Platoniker die Hauptleistung (und — aus paganer Sicht — Hauptgefahr) des Origenes in seiner virtuos mit der paganen philosophischen Texthermeneutik arbeitenden Exegese bestand.

L. Perrone: Dell'attività 'missionaria' di Origene presso i pagani abbiamo notizia da Eusebio di Cesarea, nel VI libro della *Storia ecclesiastica*, ma essa sembra essersi esercitata pressoché esclusivamente attraverso la sua attività nel *didaskaleion*. È l'insegnamento nella scuola il luogo deputato per un impegno di 'evangelizzazione', anche se nella sua predicazione Origene ha avuto a che fare pure con un pubblico di catecumeni. Faccio però un po' fatica a vederlo, con il nuovo frammento attribuito a Porfirio, come predicatore itinerante attraverso i villaggi. D'altra parte, che una

tradizione — sia pure di sapore chiaramente leggendario — ce lo mostri anche in questa veste, non fa che sottolineare ulteriormente la complessità del personaggio e dell'ambiente in cui egli operò.

E. Heck: Kann es sein, daß um 250 — abhängig von Decius oder nicht — antichristliche Tendenzen wieder zunahmen, Kelsos als Repertorium antichristlicher Argumente aktuell wurde und man deshalb Origenes zu einer Gegenschrift drängte? Dagegen spricht vielleicht Origenes' unbefriedigende Reaktion auf Kelsos' politische Aussagen (bes. *CC* 8,69: der Christengott taugt nicht als Schutzherr der Kaiser).

L. Perrone: Nel corso della sua vita Origene ha assistito ad un alternarsi di fortune per i cristiani: dalla morte del padre nel corso di una persecuzione sotto il regno di Settimio Severo (Eusebio di Cesarea, *hist.eccl.* 6,1) all'invito a corte da parte di Giulia Mamea, madre di Severo Alessandro (*hist.eccl.* 6,21,3), alla nuova persecuzione sotto Massimino Trace. Sa dunque che la sorte può nuovamente volgere al peggio e, se l'impressione generale del *Contro Celso* è quella di un periodo relativamente tranquillo, Origene non si illude che non possa cambiare ancora una volta. Dalla sua confutazione, poi, la posizione di Celso appare abbastanza isolata: non sembrano esserci alleati prossimi o comunque un pubblico che si richiamasse alle sue argomentazioni, diversamente da quei filosofi come Numenio che Origene considerava alla stregua di suoi interlocutori se non di veri e propri alleati nella polemica con Celso. Certamente Origene è testimone di un progressivo inserimento dei cristiani nella compagine politica e sociale dell'impero, ma le attese di un sostegno diretto alla causa dell'impero (come già Harnack considerava fosse il vero scopo dell'attacco di Celso ai cristiani) lo vedono reagire piuttosto quale portavoce di una visione che marca la differenza tra la comunità cristiana e la società imperiale.

J.-C. Fredouille: Une brève question sur l'état de la recherche relative 1) à la date de l'ouvrage de Celse; 2) à son titre.

L. Perrone: I dati essenziali sono stati ricapitolati qualche anno fa da Alain Le Boulluec nel convegno di Pisa sul *Contro Celso* (1998). Basandosi sul tentativo di Origene di identificare l'autore fra i molti omonimi, si accetta oggi in generale che questo Celso abbia vissuto all'epoca di Marco Aurelio, circa settant'anni prima che Origene componesse il suo scritto. Resta controversa l'ambientazione geografica, anche se io propendo per un luogo tra Siria ed Egitto. Poter localizzare *AL* ad Alessandria è molto attraente, ma non abbiamo elementi probanti. Quanto al titolo, il *Discorso vero* — ma bisognerebbe riprendere il termine greco 'logos', perché la traduzione non rende la sua polivalenza — è in sostanza la rivendicazione della tradizione religiosa ancestrale dei popoli religiosi, non solo Greci ma anche Barbari (con l'esclusione però degli Ebrei), attraverso le categorie del pensiero platonico. Semplificando, si potrebbe dire che è il passaggio dal 'mito' al 'logos', ma senza disfarsi del patrimonio di riti e credenze connesso al primo.

M. Alexandre: Dans la *Préface* 4, Origène parle d'une foi chancelante, susceptible d'être ébranlée par Celse et en 6 écrit: "Ce livre n'est pas du tout écrit pour des fidèles, mais pour ceux qui n'ont aucune expérience de la foi, soit pour ceux qui au dire de l'apôtre sont 'faibles dans la foi'". Il vise donc un lectorat païen, ou chrétien mal assuré. Peut-on rapprocher ces catégories énoncées dans la *Préface* des simples/parfaits, nombreux/peu nombreux dont parle si souvent Origène? Il semble que les ἁπλούστεροι, dont il est question dans le *Contre Celse* aussi, ne correspondent pas vraiment au lectorat visé par Origène. Cf. par ex. *CC* 6,26 ("Diagramme des Ophites"): la Géhenne est près de Jérusalem, ce qui montre le caractère limité des purifications eschatologiques. Mais aux simples on ne doit parler que de châtiments, ce qui les maintient à grand-peine hors du flot du mal.

L. Perrone: Non solo nel contesto del prologo vi è una questione di 'accenti' — per cui il riferimento ai non-cristiani è

sicuramente meno importante di quello ai "deboli nella fede" —, ma bisogna anche tenere conto dell'insieme dello scritto. Certamente Origene oscilla un poco nelle sue formulazioni, ma il lettore implicito è rappresentato soprattutto dal pubblico cristiano. D'altra parte, accostare Celso ai πολλοί non è così fuorviante come può sembrare, perché il torto comune all'autore pagano come anche agli ἁπλούστεροι è quello di non intendere la Scrittura nel suo significato spirituale, che per l'Alessandrino è quello autentico. In questo senso, anche se i *simpliciores* hanno iniziato un cammino di fede, l'errore che essi commettono li avvicina di fatto a Celso. Non è casuale dunque che spesso Origene qualifichi le sue risposte come spiegazioni date ἁπλούστερον o κοινότερον, come sono adatte a coloro che paolinamente hanno ancora bisogno del "latte" (*1 Cor.* 3, 2).

M. Alexandre: À propos de l'identité, datation, localisation de Celse, les Apologistes ont-ils connu Celse? Voir les articles de J.M. Vermander plaidant pour l'affirmative et accordant une date haute au *Discours véridique*.

L. Perrone: Non mi pare che siano emersi elementi nuovi dopo le analisi di Vermander e di altri studiosi. Oggi si tende a respingere l'idea di *omnes contra Celsum*, per sostenere semmai che lo scritto deve avere avuto una circolazione piuttosto limitata. Siamo nel campo delle ipotesi, ma non escluderei che Celso abbia letto qualcosa della prima letteratura apologetica, ad es. Giustino. In ogni caso si richiama alla *Disputa fra Giasone e Papisco* di Aristone di Pella. Né escluderei che ci sia qualche conoscenza dell'*AL* in Clemente Alessandrino, ma è difficile andare oltre le supposizioni.

M. Alexandre: Pour l'anti-judaïsme de Celse, ne faut-il pas nuancer? Voir *CC*, livres 1 et 2, le Juif de Celse, et le grief adressé aux chrétiens d'avoir abandonné les traditions ancestrales.

L. Perrone: È vero che bisogna differenziare fra l'immagine dell'Ebreo in *CC* 1-2 e la presentazione dell'ebraismo nel resto

dell'opera, ma la sostanza non cambia. Nella prosopopea dell'Ebreo Celso si serve strumentalmente dell'ebraismo per combattere il cristianesimo, assumendolo temporaneamente come proprio alleato, ma in seguito lo unisce nella condanna al cristianesimo. Non lo inserisce fra i popoli portatori dell'ἀρχαῖος λόγος: gli ebrei sono schiavi fuggitivi dall'Egitto, privi di una tradizione religiosa e culturale indipendente. Celso si distacca dunque nettamente dall'apprezzamento degli ebrei in ambiente ellenistico, come ci testimonia fra gli altri Numenio. È Origene al contrario che rivendica l'eccellenza della πολιτεία τῶν Ἰουδαίων (*CC* 4,31; 5,42) e l'autorità di Mosè, sviluppando così tendenze in parte già rappresentate da autori pagani.

V

CHRISTOPH RIEDWEG

PORPHYRIOS ÜBER CHRISTUS UND DIE CHRISTEN: *DE PHILOSOPHIA EX ORACULIS HAURIENDA* UND *ADVERSUS CHRISTIANOS* IM VERGLEICH

Allein die Vielzahl von Widerlegungen lässt schon erahnen, welche Brisanz die Schrift Κατὰ Χριστιανῶν des hochgebildeten platonischen Philosophen und Philologen Porphyrios von Tyros (ca. 234–305/10 n.Chr.) bis weit über seinen Tod hinaus in christlichen Kreisen entfaltete. Nicht nur Zeitgenossen wie Methodios von Olympos oder der etwas jüngere Eusebios von Kaisareia[1] hielten es für notwendig, sich ausführlich mit dem 15-bändigen Werk auseinanderzusetzen. Auch Apollinarios von Laodikeia, Philostorgios und ein nur schlecht fassbarer Pacatus schrieben z. T. sehr umfangreiche Widerlegungen. Für Hieronymus sowie Paulinus von Nola wiederum ist zumindest die Absicht belegt, ein Werk gegen Porphyrios zu verfassen.[2]

Von diesen Widerlegungen hat sich allerdings fast nichts erhalten, und entsprechend trüb sieht die Situation auch für Porphyrios' Streitschrift aus. Denn während wir im Falle des

[1] Cf. zur Datierung WINKELMANN 1991, 35f.; CARRIKER 2003, 39: "Before 324?".

[2] Cf. HARNACK 1916, 6f.; ders. 1921[a], 245 und 266f. und 1921[b], 833–835; ferner u. a. HULEN 1933, 5f.; RINALDI 1997, 128ff.; FIEDROWICZ 2000, 73ff.; COOK 2000, 126; GOULET 2003, I 129f.; zu Eusebios' Widerlegung s. auch FREDE 1999, 235ff.; KOFSKY 2000, 71ff.; unbegründet ist die Vermutung von BARNES 1981, 174f.: "his *Against Porphyry* must have been an ephemeral and hasty work".

Kelsos und Kaiser Julians dank ausführlicher Zitate und Paraphrasen in Origenes' und Kyrills Widerlegungen Inhalt und Argumentation der Werke noch einigermassen rekonstruieren können, tappen wir bei Porphyrios, dessen Schrift bereits von Konstantin und dann endgültig von Theodosius II. und Valentinian III. im Jahre 448 verboten wurde,[3] weitgehend im Dunkeln. Wo die Dokumentation dürftig ist, schiessen Spekulationen umso mächtiger ins Kraut. Tatsächlich bietet die Forschung der letzten Jahre zu Porphyrios' Κατὰ Χριστιανῶν ein ziemlich disparates Bild. Auffassungen, die lange Zeit als *communis opinio* galten, sind in Zweifel gezogen worden. Zugleich wurden, meist im Anschluss an Vorschläge früherer Forschung, auch kühne Hypothesen aufgestellt.

Der Zeitpunkt für eine Bestandsaufnahme und den Versuch einer wenigstens partiellen Klärung der verworrenen Situation scheint gekommen. Kontrovers diskutiert werden insbesondere Datierung und Entstehungsort von Κατὰ Χριστιανῶν. Bis vor wenigen Jahren galt es im allgemeinen als erwiesen, dass Porphyrios "wahrscheinlich kurz vor oder gleich nach dem Tode Plotins (um 270)..., etwa 40 Jahre alt, die 15 Bücher Κατὰ Χριστιανῶν in Sizilien geschrieben" hat.[4] Diese Auffassung stützte sich im wesentlichen auf eine Stelle in Eusebios' *Kirchengeschichte*,[5] für die allerdings Timothy D. Barnes jüngst eine, wie mir scheint, plausiblere Deutung vorgelegt hat: Das Syntagma ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος charakterisiert in diesem Satz, mit dem Eusebios zu dem anschliessend zitierten fr. 39 Harnack (dem längsten Bruchstück aus Κατὰ Χριστιανῶν, das auf uns gekommen ist) überleitet, als

[3] Cf. PORPH. 38T. und 40T. Smith.

[4] HARNACK 1916, 3, im Anschluss an BIDEZ 1913, 67; cf. BENOÎT 1947, 551 und die Angaben bei PIRIONI 1985, 502 Anm.1; ausserdem LANE FOX 1986, 586; BEATRICE 1991, 119; HARGIS 1999, 68 und 70; COOK 2000, 105 (ohne Berücksichtigung von BARNES' neuer Deutung, siehe aber a.a.O., 119f. – unten Anm.10 und 11).

[5] EUS. *hist.eccl.* 6,19,2 (= PORPH. 30T. Smith = *adv.Christ.* fr.39 Harnack), in Verbindung mit der bekannten autobiographischen Notiz in PORPH. *Plot.* 11,11ff. (= 25T. Smith).

Apposition generell die Person des Porphyrios — "der sich zu unserer Zeit in Sizilien aufhielt" — und darf nicht so eng, wie bisher üblich, mit der Fortsetzung συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος κτλ. zusammengenommen werden.[6]

Damit ist zwar keineswegs ausgeschlossen, dass das Werk in Sizilien abgefasst worden sein könnte, doch fällt Eusebios als Zeuge dafür weg. Wir sind über Porphyrios' Lebensumstände nach Plotins Tod[7] überhaupt denkbar schlecht unterrichtet.[8] Mag sein, dass Sizilien danach noch längere Zeit sein Lebensmittelpunkt blieb.[9] Für eine genauere Datierung von Κατὰ

[6] BARNES 1991, 239; ders. 1994, 61, der die englische Übersetzung der *hist.eccl.* durch Lawlor/Oulton zitiert und im übrigen auch darauf hinweist, dass die Stelle von Rufin *hist.eccl.* 6,19,2 (*qui apud Siciliam adversum nos libros conscripsit Porphyrius*) nicht richtig wiedergegeben wird (cf. dagegen HIER. *vir.ill.* 81,2 Ceresa-Gastaldo *qui eodem tempore* [d.h. zur Zeit Eusebs] *scribebat in Sicilia, ut quidam putant* [...]); cf. dens. 2001, 157.

[7] Porphyrios, *Plot.* 2,31f. sagt ausdrücklich, dass er sich in Lilybaion aufhielt, als Plotin starb.

[8] Vgl. u. a. auch BENOÎT 1947, 544 und 551; BARNES 1973, 432f.

[9] Dies würde auch Eusebios' allgemeine Charakterisierung, die bei zahlreichen Kirchenvätern in der Bezeichnung ὁ Βατανεώτης ihre Entsprechung findet (BARNES 1994, 61), am einfachsten erklären. Porphyrios könnte dabei sehr wohl zwischendurch kürzere und auch längere Reisen von Sizilien aus unternommen haben. Cf. für eine mind. vorübergehende Rückkehr nach Italien (Rom? der Ort wird nicht genannt) *Plot.* 2,12 (ἐπανελθόντι, dazu GOULET 1982[b]); ferner *abst.* 3,4,7 über einen Aufenthalt in Karthago, wohin er von Sizilien aus gereist sein mag (dazu u. a. BIDEZ 1913, 57f.; SAFFREY 1992, 34; PIRIONI 1985, 502 Anm.7 stellt die blosse Vermutung als *factum brutum* dar). — Rätselhaft bleiben für uns die Umstände der in *ad Marc.* 4 erwähnten Reise, welche ihn nach der Heirat für einige Zeit von seiner Frau trennte; da er sie, wie er schreibt, im Interesse der Hellenen und auf Betreiben der Götter unternommen hat, wird in der Forschung gerne vermutet, diese Reise habe ihn nach Nikomedien an den Hof Diokletians geführt und der Vorbereitung der Christenverfolgung gedient, cf. schon BIDEZ 1913, 116; BENOÎT 1947, 552; CHADWICK 1959, 142; WILKEN 1984, 134f.; PIRIONI 1985, 504f.; BEATRICE 1993, 39 Anm.27; DIGESER 1998, 131 etc.; vorsichtig WHITTAKER 2001, 155f. — Nach den Eunapios verfügbaren Informationen soll Porphyrios im übrigen in Rom gestorben sein (EUN. *v.Sophist.* 4,2,6; dazu SAFFREY 1992, 38: "L'autre indication est un 'on-dit' invérifiable dans l'état actuel de notre documentation. Porphyre serait mort à Rome, peut-être"); über eine (bald nach Plotins Tod erfolgte) *definitive* Rückkehr nach Rom lässt sich aus EUN. *v.Sophist.* 4,1,10 nichts entnehmen, cf. auch SAFFREY 1992, 35ff.; anders

Χριστιανῶν fehlt jedenfalls selbst bei der traditionellen (Fehl-) Deutung der Eusebiosstelle[10] ein verlässlicher Anhaltspunkt in Porphyrios' Biographie, und die von Barnes für einen späten Ansatz — "in the early fourth century rather than the late third" — vorgebrachten Gründe haben für sich genommen kaum Gewicht.[11]

COOK 2000, 105; differenziert schon BARNES 1973, 432f.: "In the present state of knowledge, it seems possible that Porphyry only returned to Rome long after 270, or that he went to Rome soon after Plotinus died, returned to Sicily, and only moved to Rome permanently after some years had lapsed — or for that matter, that even after a permanent return to Rome c. 272 he subsequently returned to Sicily for one or more lengthy visits. Any reconstruction will be hypothetical" etc.; ders. 1981, 175. Von diesen Diskussionen ungerührt dagegen BEATRICE 1997, 54: "Plotin war 270 in der Campania verstorben, und Porphyrius kehrte nach Rom zurück, um die Leitung der Schule zu übernehmen".

[10] Diese z. B. noch immer bei DIGESER 1998, 131 und 133f. sowie dies. 2000, 93 und 95; KOFSKY 2000, 22f.; GOULET 2003, I 128; differenziert COOK 2000, 119ff., der Barnes grundsätzlich zustimmt und zugleich daran festhalten möchte, dass Eusebios den Leser "with a *prima facie* impression that the text is connected to Sicily" zurücklasse.

[11] BARNES 1973, 442. Dass Porphyrios nach dem Ausweis von fr. 43(C) Harnack zur Rekonstruktion des historischen Hintergrunds des *Danielbuchs* auch das der Zenobia gewidmete Werk des Sutorios Kallinikos (*FGrHist* 281) über die alexandrinische Geschichte benutzt hat, ergibt, wie auch BARNES 1973, 435 konzediert, lediglich einen ungefähren *terminus post quem* 270/272 (cf. schon CAMERON 1967, mit der Korrektur von BARNES 1994, 58 Anm.22). Aus der Wendung *Britannia fertilis provincia tyrannorum* in fr. 82 Harnack lässt sich nichts gewinnen, da es sich dabei sehr wohl um einen Zusatz des Hieronymus handeln könnte (so, im Anschluss an HARNACK *ad loc.*, auch BARNES 1973, 437; PIRIONI 1985, 503f. dagegen schliesst daraus vereinfachend auf 296 als *terminus post quem*). BARNES 1973, 437ff. meint aus der Tatsache, dass in LACT. *inst.* 5,2 (mehr dazu u.) Porphyrios nicht erwähnt sei, indirekte Unterstützung zu erhalten "for the notion that Porphyry composed it after 300 rather than before" (a.a.O. 439); doch mit solchen *argumenta e silentio* (ein weiteres bei BARNES 1994, 62 im Anschluss an Rist) ist stets grösste Vorsicht angezeigt. Die Erwähnung "der Stadt" (wohl Rom) in fr. 80 Harnack sagt m. E. gegen BARNES 1994, 62 nichts über den Entstehungsort von Κατὰ Χριστιανῶν aus. Cf. im übrigen für Argumente von BARNES 1973, die seither überholt sind, DENS. 1994, 59f. Etwas positiver beurteilt das Gewicht von Barnes' Argumenten COOK 2000, 120ff., der jedoch am Ende offen lässt, ob das Werk um 300 oder in der Nähe von 270 entstanden ist, siehe a.a.O. 125: "Whether the *Contra Christianos* is dated to the period shortly after 270 or to the period before the Great Persecution in 303, it is probably the case that persecutions loom in the background". Vgl. auch CARRIKER 2003, 121: "all that can

Heftig umstritten ist bis heute ausserdem, ob vielleicht aus Laktanz *divinae institutiones* 5,2 ein Hinweis auf die Entstehung und den 'Sitz im Leben' von Κατὰ Χριστιανῶν zu gewinnen ist. Während der von Laktanz an zweiter Stelle genannte Bekämpfer der Christen in der Regel mit Sossianos Hierokles identifiziert wird,[12] hat sich die neuerdings von P. F. Beatrice und E. DePalma Digeser wiederaufgegriffene und energisch verfochtene Vermutung, beim zuerst erwähnten *antistes philosophiae* handle es sich um Porphyrios, nicht allgemein durchgesetzt.[13] In der Tat scheinen die Argumente für eine solche Identifikation problematisch. Zwar gehört es zum bewährten Arsenal polemischer Rhetorik, die moralische Integrität des Angegriffenen dezidiert in Abrede zu stellen (διαβολή),[14] so dass man Laktanz' diesbezügliche Polemik als Topos abtun könnte. Freilich wird Porphyrios nirgendwo sonst in vergleichbarer Weise als Ausbund von Lasterhaftigkeit und verschwenderischer Genusssucht geschildert.[15] Gemäss Laktanz hat sich der *antistes philosophiae* zur Mehrung seines Reichtums mit wunderlichen Intrigen die

be said with confidence is that Porphyry composed his *Adv. Chr.* at some time between 272 and ca. 300".

[12] Dafür sprechen u. a. *inst.* 5,3,22 *(...) ausus est libros suos nefarios ac dei hostes* φιλαλήθεις *adnotare* und *mort.pers.* 16,4 *(...) Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit*; cf. FORRAT 1986, 11ff.

[13] Cf. BEATRICE 1993 (mit Angaben zur älteren Literatur); ferner BARNES 1994, 58f., und dens. 2001, 158f.; zustimmend zu Beatrice und Digeser FIEDROWICZ 2000, 72. Siehe zum Folgenden auch Wlosok oben in diesem Band, S.23f.

[14] Cf. auch GOULET 2003, I 116: "Le portrait que Lactance trace de ce philosophe hypocrite, adulateur, intrigant et opportuniste est soumis aux lois de la caricature et ne doit pas recevoir une confiance illimitée. Quand Lactance dénonce la contradiction entre la vie et les principes, l'hypocrisie, la luxure et la cupidité, enfin l'ignorance de la doctrine qu'il attaque, il ne fait que reprendre des traits inévitables de la polémique ancienne".

[15] BARNES 1994, 59 weist zu Recht darauf hin, dass Laktanz diesen Philosophen als einen *'bon vivant'* zeichne, "who kept a more luxurious table at home than the emperor did in the imperial palace: hence identity with the vegetarian and ascetic Porphyry appears to be highly improbable". Nicht sicher zu entscheiden scheint mir, ob der Hinweis auf die Blindheit dieses *antistes* in 5,2,9, die BARNES 2001, 158f. als weiteres Argument gegen eine Identifizierung mit Porphyrios anführt, wörtlich oder vielmehr im übertragenen Sinn zu verstehen ist.

Freundschaft der höheren Magistrate erschlichen und dadurch Nachbarn, die er um ihren Grundbesitz brachte, von Rückforderungsprozessen abgeschreckt. Daneben nimmt sich der später laut gewordene Vorwurf, Porphyrios habe aus Geldgier die reiche alte Witwe Markella geheiratet, geradezu harmlos aus.[16]

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass dieser nicht namentlich genannte Verächter des Christentums nach Laktanz' Darstellung "drei Bücher gegen die Religion und die Bezeichnung der Christen" verfasst hat, während für Porphyrios' Κατὰ Χριστιανῶν durch die *Suda* 15 Bücher bezeugt sind, eine Angabe, die auch durch die Fragmente gedeckt wird.[17] Die offenkundige Unstimmigkeit wird von den Anhängern einer Gleichsetzung dieses *antistes* mit Porphyrios in der Regel dadurch überwunden, dass ein anderes Werk des Platonikers aus Tyros, Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (im folgenden *Orakelphilosophie*), ins Spiel gebracht wird: Digeser plädiert im Gefolge von Wilken[18] dafür, dass Porphyrios 303 in Anwesenheit Laktanz' und anderer Höflinge am Kaiserhof in Nikomedien seine *Orakelphilosophie* vorgetragen habe. Sie sieht sich dabei gezwungen, für diese Schrift, welche seit Eunapios eher als Jugendwerk des Porphyrios gilt,[19] mit Wilken eine späte Entstehung zu

[16] PORPH. 10T. Smith (= *Theosophia Tubing.* 85). Auf diese Stelle beruft sich BEATRICE 1993, 41: "Die Anhänglichkeit des Philosophen an Geld und Reichtum ruft sofort gerade die Persönlichkeit des Porphyrios in unser Gedächtnis zurück"; cf. auch DIGESER 1998, 144f. und dies. 2000, 105f.; anders schon BARNES 1973, 438f. und 1994, 59.

[17] Es sind Fragmente aus den Büchern 1, 3, 4 und 12–14 auf uns gekommen.

[18] DIGESER 1998 und 2000, 91ff.; WILKEN 1979, 130f. Cf. auch WILKEN 1984, 136, ferner 158.

[19] EUN. *v.Sophist.* 4,1,11 νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς ἔοικεν (die Deutung der Stelle ist allerdings umstritten; anders O'MEARA 1959, 33f.); als Jugendwerk betrachtet die Schrift ausser WOLFF 1856, 38 insbesondere BIDEZ 1913, 15f.; cf. u. a. auch HULEN 1933, 14; LABRIOLLE 1934, 238f.; BENOÎT 1947, 546 mit Anm.1; BARNES 1981, 175; HOFFMANN 1994, 169; allerdings unterliegt die für diese Datierung massgebliche Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Porphyrios' durch Bidez gewissen Zweifeln, cf. ZAMBON 2002, 270; plausibler ist die Begründung für eine Frühdatierung bei GOULET 2003, I 120, der auf das Fehlen jeglicher Spur von Plotinischem Einfluss und der Ablehnung der Tieropfer, wie sie für spätere Werke typisch ist, hinweist; cf. jetzt auch dens. 2004, 103.

postulieren.[20] Beatrice wiederum, der sich in einer Reihe von lose miteinander verbundenen Aufsätzen seit 1988 mit Porphyrios' antichristlicher Streitschrift beschäftigt, stellt ausgehend von einer unkommentierten Titelangabe beim frühen Harnack[21] die radikale These auf, die beiden Überschriften Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας und Κατὰ Χριστιανῶν bezeichneten ein und dieselbe Schrift[22] und Porphyrios habe im Jahre 303

[20] WILKEN 1979, 131f.; DIGESER 1998, 134f. und 146, mit weitreichenden Folgerungen: "The *Philosophy from Oracles* was not the immature product of a young man enamoured of oracles and theurgy. Rather, Porphyry presented this text as a mature philosopher speaking in an official setting just before the Great Persecution. Moreover, the *Philosophy from Oracles* supplanted the technical criticisms of *Against the Christians* by explaining why Christianity as currently practised should be punished, and by suggesting how it might accommodate itself to traditional cult" usw. (DIGESER 1998, 139 hält *adv.Christ.* für das frühere Werk); dies. 2000, 96ff.; cf. auch schon O'MEARA 1959, 33ff. und jetzt BARNES 2001, 159.

[21] HARNACK 1958², 873: "In 15 Büchern liess er eine Streitschrift gegen die Christen (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε') ausgeben, die mehrere Widerlegungen (durch Methodius, Eusebius, Apollinaris und Philostorgius) hervorrief"; cf. BEATRICE 1992, 348f.; *contra* GOULET 2004, 68: "Mais c'était là manifestement une erreur, déjà dénoncée par Hauschildt, que l'historien n'a jamais renouvelée dans ses études consacrées au *Contra Christianos*".

[22] So erstmals BEATRICE 1988, 128 und — im Zusammenhang mit AUG. *conf.* 7,9,13 *quosdam Platonicorum libros*, die im Anschluss an J.J. O'MEARA auf *De philos.ex orac.haur.* reduziert werden — Ders. 1989, 255ff. (cf. 258: "(...) we would like to be allowed to go as far as bringing up the question if the *Philosophy from oracles* which was read by Augustine in the Latin translation by Marius Victorinus, is not to be identified with Porphyry's lost work *Against the Christians*" etc.; *contra* u. a. CULDAUT 1992, 274 Anm.9); cf. BEATRICE 1991, 137; 1992, 348ff. (unter Hinweis auf EUS. *dem.ev.* 3,6,39, dazu s. unten Anm.25 bzw. 61); 1993, 44ff.; 1995ª, 580; 1995ᵇ, 414; 1997, 56; 2001, XXVII. Beatrice mag dabei u. a. auch von WILKENS Sicht (1979) der *Orakelphilosophie* beeinflusst sein, der aus Augustins Zitaten den (einseitig Augustins Perspektive reflektierenden) Schluss zieht, das Werk sei "directed against Christianity" (123; die antichristliche Stossrichtung dürfte in Wirklichkeit lediglich für 343F.–346F. Smith — s. unten — gegolten haben; cf. auch Wilkens anschliessende Differenzierung: a.a.O. "but it took the form not of an attack on Christianity as such but a positive statement of the traditional Greek religion, modified by Porphyry's neo-Platonism", ferner 126; fragwürdig ist dagegen Wilkens Versuch, Κατὰ Χριστιανῶν thematisch auf die Schriftkritik einzuengen [z. B. 128ff., bes. 130 Anm.14]). — Das Problem, dass von der *Orakelphilosophie* nur Fragmente aus *drei* Büchern überliefert sind, sucht BEATRICE 1992, 350ff. wenig überzeugend unter Hinweis auf die *varia lectio* in 325F.,1 Smith ἐκ τοῦ δεκάτου (Ambrosianus 569, 16. Jh.) statt des gewiss

drei Bücher aus diesem einen antichristlichen Werk in Nikomedien "öffentlich bekannt gemacht".[23] Diesem Werk weist Beatrice übrigens u.a. auch noch die Fragmente von Περὶ ἀγαλμάτων und die von der *Suda* erwähnten 6 Bücher Περὶ ὕλης sowie, mit J.J. O'Meara,[24] die bei Augustin zitierten Bruchstücke aus *De regressu animae* zu.[25]

richtigen ἐν τῷ δευτέρῳ (Borbonius II F. 9, 14. Jh.; siehe auch WOLFF 1856, 39) zu überspielen (cf. DIGESER 1998, 138 Anm.72; GOULET 2004, 64). Die von BEATRICE 1994, 222ff. an dem von der *Suda* genannten Titel Κατὰ Χριστιανῶν geäusserten Zweifel könnten mit ähnlicher Begründung auch gegenüber Julians Κατὰ Γαλιλαίων vorgebracht werden. Vorsichtig zustimmend zu Beatrice jetzt CARRIKER 2003, 115ff.; *contra* GOULET 2004, 68ff.

[23] BEATRICE 1993, 46: "Wir können uns vielleicht sogar vorstellen, welche Bücher der *Orakelphilosophie* Porphyrios in Nicomedia für angebracht hielt, öffentlich bekannt zu machen. Mit Sicherheit nicht die Bücher mit ausschließlich philosophischem und auf die Orakel bezogenem Inhalt. In jener politischen Situation wählte er nur die Bücher, in denen die Polemik gegen das Christentum, seine Heiligen Schriften und seine Theologie besonders ausgearbeitet war. Diese Vermutung wird indirekt von Laktanz bestätigt. Er berichtet, daß das Werk des Sossianus Hierokles, das die Lügen und die Widersprüche der christlichen Schriften hervorheben sollte, denselben Stoff, der in den drei Büchern des ersten Polemikers behandelt worden war, wieder aufgriff, aber auf eine noch beissendere Weise vorbrachte [Anm. des Verf.: LACT. *inst.* 5,2,12 *eandem materiam* bezieht sich nicht auf die *pace* Beatrice erst nachher genannte Kritik an den christlichen Schriften]. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß Porphyrios in Nicomedia die Bücher XII, XIII und XIV der *Orakelphilosophie* vortrug, d.h. jene Bücher, in denen er sich alle Mühe gegeben hatte, die christlichen Schriften des Alten und Neuen Testaments zu vernichten. In diesen Büchern hatte er unter anderem auch die pseudepigraphische Natur des Buches des Propheten Daniel hervorgehoben und sich damit vergnügt, die Unwissenheit der Apostel und Evangelisten zu verlachen". Genau umgekehrt argumentiert DIGESER 1998, 145: "he presented not *Against the Christians*, a long, scholarly work that would have been unsuitable for reading aloud in public, but his *Philosophy from Oracles*" etc.

[24] Cf. O'MEARA 1959 und 1969, 121ff.; s. dazu die Rez. des Buches von O'MEARA 1959 durch DÖRRIE 1960 und durch HADOT 1960.

[25] BEATRICE 1989, 255ff., 1990, 175f. und 1992, 353 (354 wird ausserdem die auf nichts gegründete Vermutung geäussert, dass die Bücher 5–11 "treated exclusively philosophical subjects that caused no negative reactions on the part of Christian apologists") sowie ders. 1994, 231. Die *Orakelphilosophie* wird zunehmend zu einem schwarzen Loch, welches zahlreiche andere, z. T. nur ganz schwach bezeugte Werke des Porphyrios aufsaugt. Angesichts der trümmerhaften Überlieferung scheint jedoch grösste Vorsicht am Platz. Bei thematisch verwandten Schriften, welche verschiedene, grundsätzlich zu trennende Aspekte einer neuplatonischen Religionsphilosophie behandeln, sind gewisse Überlappungen fast

Auf das Verhältnis der *Orakelphilosophie* zu Κατὰ Χριστιανῶν soll weiter unten eingegangen werden. Für den Augenblick seien folgende Punkte festgehalten:

1. Die beliebte, von Laktanz *De mortibus persecutorum* 11,5f. inspirierte Vorstellung, Kaiser Diokletian habe im Vorfeld der grossen Verfolgung führende Intellektuelle, darunter eben Porphyrios, zu einer Konferenz, welche das Ziel hatte "to lay the groundwork for the Great Persecution",[26] nach Nikomedien geladen, wird durch die Ausführungen in *inst.* 5,2,2 nicht wirklich gestützt.[27] Dort heisst es lediglich, dass um die Zeit der Zerstörung des *dei templum* am 23. Februar 303[28] "zwei Personen an demselben Ort aufgetreten seien" (*duo extiterunt ibidem*), welche das Christentum ebenso hochmütig wie unverschämt gelästert hätten. Offensichtlich handelte es sich nach Laktanz, der den Vortrag der beiden gehört hatte,[29] um ein lokales Ereignis

unumgänglich (cf. schon innerhalb eines Werkes *De philos. ex orac.haur.* 314F. Smith!) und können daher nicht als Kriteritum für eine Gleichsetzung verwendet werden. Wenn also z. B. in *De philos. ex orac.haur.* 316F. Smith auch etwas über die Form der ἀγάλματα gesagt wird, wäre es ebenso unklug, daraus abzuleiten, die Schriften Περὶ τῶν ἀγαλμάτων und Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας fielen zusammen, wie, wenn in der *Orakelphilosophie* etwas über das Christentum gesagt wird, zu folgern, diese sei mit *adv. Christ.* identisch. Bei Porphyrios' Enthusiasmus für Orakel wäre es im übrigen ja geradezu verwunderlich, wenn er nicht auch in anderen Schriften wie *de regressu animae* punktuell auf Orakel zu sprechen käme. Cf. jetzt allgemein auch die detaillierte Auseinandersetzung mit Beatrices Argumenten bei GOULET 2004.

[26] DIGESER 1998, 145 (ähnlich dies. 2000, 114), im Anschluss an WILKEN 1979, 131, der seinerseits von CHADWICK 1959, 142 angeregt ist, cf. dessen allerdings noch sehr vorsichtige Äusserung zu *ad Marc.* 4: "a strange and cryptic phrase which may perhaps mean that he had been invited to attend the confidential deliberations which preceded the launching of the persecution of the Church under Diocletian in 303. (Porphyry would be a natural person to consult about such a project, as the author of several formidable books against the Christians.)".

[27] Zu *mort.pers.* 11,5f. s. unten.

[28] Dies die übliche Deutung (cf. u. a. LABRIOLLE 1934, 304). Anders MONAT 1973, 36f. zu 5,2,2, der die Worte *dei templum everteretur* nicht auf das tatsächlich zerstörte Kirchengebäude bezieht, sondern im übertragenen Sinn auf "l'Église, ensemble du peuple de Dieu".

[29] LACT. *inst.* 5,4,1 *Hi ergo de quibus dixi cum* praesente me ac dolente *sacrilegas suas litteras explicassent,* etc.

(*ibidem*[30]), so dass man Monat zustimmen möchte, wenn er zu dem von Laktanz zuerst Genannten bemerkt: "Sans doute ne s'agissait-il que d'une gloire locale de la philosophie".[31] Er scheint opportunistisch die Gunst des Augenblicks genutzt und das Werk verfasst zu haben, als die Verfolgung bereits wütete.[32] Einzig vom zweiten, gewöhnlich mit Sossianos Hierokles identifizierten Polemiker heisst es, er habe zu den wichtigsten Anstiftern der Verfolgung gehört (5,2,12). Und für ihn als *iudex* ist es in der Tat sehr wohl möglich, dass er zu den in *De mortibus persecutorum* genannten Honoratioren gehörte, die Diokletian vor der Verfolgung befragte.[33]

2. Die Versuchung, Leerstellen in der Überlieferung rückblickend mit *'big names'* zu füllen, ist generell gross.[34] Man tut indessen gut daran, sich in Erinnerung zu rufen, dass die heidnische Auseinandersetzung des 3. und frühen 4. Jh. mit dem

[30] Cf. im Kontrast dazu *inst.* 5,4,1 (*ubique*) und 2 (*multis in locis*).

[31] MONAT 1973, 38; vgl. auch GOULET 2003, I 118: "l'adversaire de Lactance semble un propriétaire terrien bien installé dans la région et susceptible d'acheter des juges de l'endroit"; ähnlich Wlosok oben in diesem Band, S.24. Es wird in der Regel auch kaum beachtet, dass nach Ansicht Laktanz' die beiden antichristlichen Polemiker, die er selber gehört hatte, "mit wenigen Worten zuschanden gemacht werden könnten" (cf. *inst.* 5,4,1 über die Gründe, weswegen er sein apologetisches *munus* auf sich genommen hat: *non ut contra hos scriberem* qui paucis verbis obteri poterant, *sed ut omnes qui ubique idem operis efficiunt aut effecerunt, uno semel impetu profligarem*). Während er sich mit Sossianos Hierokles immerhin in einem eigenen Kapitel auseinandersetzt (5,3), scheint ihm das Werk des *antistes philosophiae* lediglich Hohn und Spott zu verdienen (cf. 5,2,8–11). Es ist schwer vorstellbar, dass Laktanz so über Porphyrios gedacht hat.

[32] LACT. *inst.* 5,2,10.

[33] LACT. *mort.pers.* 11,6: *Admissi ergo iudices pauci et pauci militares, ut dignitate antecedebant, interrogabantur* etc.; cf. auch GOULET 2003, I 118: "Qu'un philosophe romain comme Porphyre ait pu y participer n'est pas impossible, mais contredit le témoignage de Lactance, notre seule source", ebenso ders., 2004, 101.

[34] Auch HARNACK 1916 unterliegt ihr verschiedentlich, wenn er nicht namentlich Porphyrios zugeschriebene Einwände in seine Sammlung mitaufnimmt. Symptomatisch sind rhetorische Fragen wie bei DIGESER 1998, 143: "Given the centrality of Porphyry's arguments to Lactantius' apologetic endeavour, is it not likely that Lactantius did indeed hear Porphyry read from the *Philosophy from Oracles* at the conference in Nicomedia shortly before the Great Persecution?"

Christentum bei weitem nicht allein von Porphyrios getragen wurde. (Wir wissen u. a. auch von zahlreichen Schülern des Porphyrios, die ihre je eigene Rolle in dieser Debatte gespielt haben mögen.) Sie fand wohl damals, ähnlich wie die heutige Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Islam und der westlichen Welt, überall im römischen Reich statt, und viele Gedanken dürften geistiger Allgemeinbesitz geworden sein,[35] nicht anders als beispielsweise Huntingtons *'clash of civilizations'*. Wie heikel die Zuweisung eines nicht namentlich ausgewiesenen antichristlichen Arguments an einen bestimmten Urheber unter diesen Umständen ist, vermag die Beschreibung des Werks der bei Laktanz an zweiter Stelle genannten Person zu illustrieren: Wenn als dessen Hauptthema die *falsitas scripturae sacrae* und ihre durchgehende Widersprüchlichkeit bezeichnet wird,[36] so würde eine solche Charakterisierung an sich mindestens so gut auf Porphyrios' wie auf Sossianos Hierokles' Schrift zutreffen. Wenn von diesem Autor übrigens weiter gesagt wird, er habe so viele Stellen aus der Hl. Schrift, welche eine intime Kenntnis voraussetzten, aufgezählt, "dass er einst zur selben Schule gehört zu haben scheint",[37] so lässt sich aus einer solchen Formulierung erahnen, wie auch im Hinblick auf Porphyrios, dessen Schriftkenntnis phänomenal war, die Überzeugung entstehen konnte, er sei einmal Christ gewesen.[38]

Kurz: Zeit, Ort und Umstände der Entstehung von Porphyrios' Schrift Κατὰ Χριστιανῶν entziehen sich, vom *terminus*

[35] Vgl. auch BENOÎT 1978, 271, der in seiner Liste bei allen Fragmenten zu prüfen sucht, ob sie nicht "plutôt au stock général de la polémique antichrétienne" gehören.

[36] LACT. *inst.* 5,2,13f.

[37] LACT. *inst.* 5,2,14: *(...) adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur.*

[38] PORPH. 9T., 9aT. und 10T. Smith (nur die Nachricht, dass Porphyrios in Kaisareia von Christen verprügelt wurde, nicht jedoch sein Abfall vom Christentum dürften nach GOULET 1982[a], 455 auf Eusebios' Widerlegung zurückgehen); vgl. auch die ausführliche Besprechung der Frage (mit positivem Ergebnis) durch KINZIG 1998; auf Kinzig verweist zustimmend COOK 2000, 104.

post quem 270–72 abgesehen,[39] trotz intensiver Forschungsbemühungen der letzten Jahre noch immer weitestgehend unserer Kenntnis. Das ist bedauerlich, vermag aber angesichts der Lückenhaftigkeit der Überlieferung auch kaum zu überraschen. Nicht endgültig gelöst ist ausserdem der Quellenwert des Makarios Magnes für Porphyrios' Werk, wobei sich in den letzten Jahren immerhin ein gewisser Konsens herauszuschälen scheint, dass die antichristlichen Einwände des Anonymus bei Makarios zwar im Kern oft von Porphyrios beeinflusst sein mögen, jedoch nicht ohne weiteres als Porphyrianisch betrachtet und in eine Fragmentsammlung integriert werden dürfen.[40] Eine dringend geforderte Neuedition hätte solchen Ergebnissen Rechnung zu tragen und müsste auch die interessanten Fragmente einschliessen, die seit Harnacks Ausgabe zusätzlich entdeckt worden sind.[41]

Weiterer Klärung bedarf auf dem Hintergrund der jüngsten Forschungen das Verhältnis zwischen der antichristlichen Streitschrift und der immer öfter damit in Zusammenhang gebrachten

[39] S. oben Anm.11.

[40] In HARNACKs Edition von 1916 machen Exzerpte aus Makarios Magnes mehr als die Hälfte aller Fragmente aus. Auch wenn Harnack die Sammlung der Texte durchaus korrekt mit "Fragmente und Exzerpte, Referate und Abgeleitetes" überschreibt, erweckt seine Ausgabe doch leicht den falschen Eindruck, es handle sich um eine eigentliche Fragmentsammlung. Auf die Problematik hat insbesondere BARNES 1973 hingewiesen; cf. zu Makarios und Porphyrios u. a. auch DIGESER 1998, 133f.; etwas positiver COOK 2000, 126f. und 168ff. (bes. 172, cf. aber auch 174: "The possibility remains that the Christian author created a philosopher out of whatever pagan criticisms he could find"); ausführliche Diskussion aller bisherigen Identifikationen dieses Anonymus jetzt bei GOULET 2003, I 112ff., der als Fazit u. a. festhält (149): "Tous ces rapprochements et ces indices ne fournissent pas une preuve incontestable de l'origine porphyrienne des objections (...) Un philosophe et un savant engagé dans la confrontation culturelle avec le christianisme se cache donc derrière ces objections et, s'il faut choisir un nom, aucun ne s'impose avec autant de vraisemblance que celui de Porphyre"; im Kern zustimmend zu Harnack HOFFMANN 1994, 18f., 22f. und 165f.

[41] Vgl. bes. die Fragmente aus Didymos dem Blinden, jetzt bei LINGUITI 1999; ausserdem HARNACK 1921[a], 245 und 266f. sowie 1921[b], 833–835; SCHÄUBLIN 1970; COOK 1998 (dazu NEBES 1998).

Orakelphilosophie. Kein Zweifel: auch die *Orakelphilosophie* enthält scharf polemische Aussagen über die Christen. Doch berechtigt diese Tatsache zu der von Wilken, Beatrice und Digeser vertretenen Annahme, dass Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας ebenfalls zu den explizit antichristlichen Werken des Porphyrios zu zählen sei?[42] Um diese Frage zu beantworten, muss in einem ersten Schritt die generelle Stossrichtung der oft mehr oberflächlich rezipierten *Orakelphilosophie* erfasst werden. Hierauf sind die Christus und den Christen geltenden Fragmente sorgfältig zu analysieren und in den Denkhorizont der zeitgenössischen Philosophie einzuordnen, ehe abschliessend die Übereinstimmungen mit Κατὰ Χριστιανῶν in der Beurteilung der christlichen Religion sowie die Differenzen herausgearbeitet werden sollen.[43]

Zunächst ist einzuräumen, dass ein Werk wie die *Orakelphilosophie* grundsätzlich sehr wohl zu antichristlichen Propagandazwecken verfasst worden sein könnte. Orakel erfüllen, religionssoziologisch betrachtet, seit frühester Zeit eine wichtige Orientierungsfunktion in der antiken Gesellschaft.[44] In der Kaiserzeit scheint es insbesondere in platonischen Kreisen zu einer Art Revival dieser Form religiöser 'Lebenshilfe' gekommen zu sein.[45] Man befragte Orakel nicht nur in persönlichen Notsituationen wie Kinderlosigkeit, körperlichen Gebrechen oder vor folgenschweren Entscheidungen.[46] Auch die staatliche

[42] Cf. im Ansatz bereits O'MEARA 1969, 107, der zugleich betont: "But the book could be, and was, more than merely anti-Christian" (dies wird von ihm im folgenden auch expliziert).

[43] Für frühere Auseinandersetzungen mit dieser Frage vgl. u. a. die Angaben bei BEATRICE 1992, 347f.; HARGIS 1999, 63ff. geht auf die Unterschiede nicht ein, sondern harmonisiert Porphyrios' Ausführungen in beiden Werken miteinander.

[44] Vgl. BURKERT 1977, 184ff.

[45] Ein Zeugnis dafür sind die pythischen Dialoge Plutarchs; aufschlussreich ist auch Kelsos' Lob auf die Segnungen der Orakel und überhaupt der δαίμονες bei ORIG. *Cels.* 8,45. Der Aufschwung ist auch epigraphisch gut bezeugt. Cf. allgemein LANE FOX 1986, 168ff.

[46] Sozialgeschichtlich interessant ist auch das 'Leistungsangebot' (VICTOR 1997, 148), mit dem Alexandros gemäss Lukian *Alex.* 24 für sein Orakel werben

Gemeinschaft suchte regelmässig bei Orakeln Rat, Unterstützung und Legitimation für ihr Handeln, nicht zuletzt in religiösen Belangen. Wieso sollte also nicht auch das aufblühende, im traditionellen sozialen Gefüge erhebliche Spannungen verursachende[47] Christentum zum Thema von Orakelanfragen werden, wieso sollte die Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen nicht teilweise auch über Orakel ausgetragen werden? In der Tat hören wir gerade bei Porphyrios u. a. von einem verzweifelten Ehemann, der von Apollon erfahren wollte, welchen Gott er denn verehren müsse, um seine Frau wieder vom Christentum abzubringen.[48] Auch grundsätzlicheren Aufschluss über das Phänomen 'Christus' erhoffte man sich von den Orakeln, wie wiederum aus Porphyrios zu ersehen ist. "Ist er ein Gott?" "Weswegen wurde er bestraft?":[49] mit solchen Fragen wandten sich verunsicherte Zeitgenossen — oder waren es vielleicht sogar Anhänger des neuen Glaubens, welche sich insgeheim von der 'anderen Seite' eine Bestätigung erhofften?[50] — an Orakelgottheiten, die traditionell als Quellen der Wahrheit anerkannt waren.[51] Es fügt sich ins Bild, dass nach Laktanz auch Kaiser Diokletian im Vorfeld der Christenverfolgung von 303 einen Haruspex zum milesischen Apollon sandte, um zu klären, wie

liess: ὡς προείποι ⟨λοιμοὺς⟩ καὶ ἀνεύροι δραπέτας, καὶ κλέπτας καὶ λῃστὰς ἐξελέγξειε καὶ θησαυροὺς ἀνορύξαι παράσχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσαιτο, ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειεν.

[47] Cf. Kelsos bei ORIG. *Cels.* 3,55; IULIAN. *contra Gal.* fr.107 Masaracchia.

[48] PORPH. *de phil. ex orac.haur.* 343F. Smith. Cf. zur Situation u. a. IUST. *2 Apol.* 2.

[49] PORPH. *de phil. ex orac.haur.* 345F. Smith.

[50] Anders allerdings AUG. *cons.evang.* 1,15,23 (= PORPH. *de philos. ex orac.haur.* 345cF. Smith), nach dessen Darstellung es sich um *quidam philosophi eorum*, welche ihre Götter befragten, handelte. — HARGIS 1999, 84f. glaubt im übrigen, die Anfrage religionsgeschichtlich in "a centuries-old Greek tradition" einordnen zu können, wonach Orakel, insbesondere das delphische (cf. u. a. PLAT. *resp.* 4, 427 b), im Zusammenhang mit der Einrichtung von Heroenkulten eine wichtige Rolle spielten; s. dazu auch GOULET 1982[b], 387f.

[51] Vgl. auch den Reflex des Porphyrios bei Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) *ad Graecos de vera rel.* 11. Gemäss LACT. *ira* 23,12 befragte man Apollon auch *de Iudaeorum religione* (Antwort = PORPH. *de philos. ex orac. haur.* 344F. Smith).

mit den Christen umgegangen werden soll. Der Gott antwortete laut Laktanz so, wie man es von einem "Feind der göttlichen Religion" erwarten konnte, d. h. ohne Zweifel dezidiert negativ.[52]

Es wäre mit anderen Worten prinzipiell denkbar, dass ein Christengegner wie Porphyrios entsprechende Orakel gesammelt und zur Grundlage einer antichristlichen Schrift gemacht hätte. Und doch tauchen bei näherer Betrachtung der *Orakelphilosophie* Zweifel an einer solchen Einschätzung auf. Die genannten, das Christentum betreffenden Beispiele sind zwar faszinierende, aber doch isolierte Einzelfälle im Vergleich zur überwiegenden Mehrzahl von Orakelanfragen und -auskünften, welche die Angemessenheit blutiger und anderer Opfer, die individuellen Vorlieben der einzelnen Götter, die Gestalt der Götterbilder, die hierarchische Differenzierung des paganen Pantheons mit dem allmächtigen Götterkönig an der Spitze, das Verhältnis göttlicher Vorhersagen zur Astrologie und ähnliche Fragen betreffen. Nirgendwo ist eine polemische Perspektivenverengung und Fokussierung auf das Christentum zu erkennen — dies allein spricht schon klar gegen eine Identifizierung des Porphyrios *qua* Verfassers der *Orakelphilosophie* mit dem bei Laktanz genannten *antistes philosophiae*, der den blinden Christen das "Licht der Wahrheit" zeigen und sie dadurch u. a. auch vor Folter und schlimmen Verstümmelungen bewahren wollte.[53] Nach dem Ausweis der erhaltenen Fragmente handelt es sich

[52] LACT. *mort.pers.* 11,7 *deos potissimum consulere statuit misitque aruspicem ad Apollinem Milesium. Respondit ille ut divinae religionis inimicus*; cf. MOREAU 1954, 271f. Interessant auch Konstantins Erwähnung eines Apollonorakels (bei EUS. *v.Const.* 2,50f.), in dem "die Gerechten auf der Erde" als Ursache dafür genannt werden, dass er, Apollon, nicht mehr wahr prophezeien könne; cf. dazu DIGESER 2004.

[53] LACT. *inst.* 5,2,6; auch der Anfang in §5 passt eher schlecht zur *Orakelphilosophie*: *ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare, id est ad cultus deorum*; darum geht es in den erhaltenen Fragmenten der *Orakelphilosophie* kaum, sondern vielmehr um eine vertiefte Einsicht in die eigentliche philosophische Wahrheit, welche in den von den Göttern verkündeten Orakeln (und nicht allgemein im Götterkult) enthalten ist.

vielmehr um ein allgemeines, für Porphyrios' 'fromme' Denkweise charakteristisches religionsphilosophisches Werk. Dieses war der literarischen Fiktion nach auch nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt, sondern an ein 'Du' gerichtet. Der Adressat wird — vielleicht unter dem Einfluss des pythagoreischen Lysisbriefes?[54] — angehalten, den Inhalt nicht zu veröffentlichen und ihn nicht den "Uneingeweihten (βέβηλοι) um des Ruhmes, des Gewinns oder einer anderen unfrommen Schmeichelei willen" preiszugeben (304F. Smith). Man vergleiche als Kontrast den Beginn von Julians Schrift *Gegen die Galiläer*, welche explizit an die gesamte Weltöffentlichkeit gerichtet ist: "Richtig ist es, wie mir scheint, *allen Menschen* die Gründe darzulegen, aufgrund deren ich zur Überzeugung gelangt bin, dass das Machwerk der Galiläer ein fiktives Gebilde von Menschen ist, welches aus Bosheit zusammengestellt worden ist" usw.[55]

Porphyrios' *Orakelphilosophie* schlägt dagegen leisere Töne an. Ihr intendiertes Zielpublikum scheinen "Miteingeweihte" des Verfassers zu sein, d. h. wohl religiös interessierte Platoniker, welche den Wert der traditionellen, seit längerem in kreativem Austausch mit der Philosophie stehenden Orakelkulte[56] anerkennen und in einem philosophisch reflektierten Sinn 'Lebenshilfe' von der geistigen Beschäftigung mit den Orakelantworten erwarten. "Hoffnung auf Rettung", "zum Heil der Seele" lauten Kernbegriffe, welche die Leitidee des Werkes umschreiben

[54] Cf. Ps.-LYSIS, *epist.* 1 und 6f.; ausserdem *OF* 245,1f.; allgemein RIEDWEG 1987, 77ff. (bes. 92 Anm.82).

[55] IULIAN. *contra Gal.* fr.1 Masaracchia.

[56] Vgl. etwa die bei LACT. *inst.* 7,13,5f. erwähnte Anfrage eines Bürgers bei *Apollo Milesius, utrumne maneat anima post mortem an dissolvatur* mit der anschliessenden Antwort des Gottes, welche an das Hekateorakel erinnert: Ψυχὴ μὲν μέχρις οὗ δεσμοῖς πρὸς σῶμα κρατεῖται, / φθαρτὰ νοοῦσα πάθη θνηταῖς ἀλγηδόσιν εἴκει·/ ἡνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην μετὰ σῶμα μαρανθὲν / ὠκίστην εὕρηται, ἐς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται / αἰὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀτειρής. / πρωτόγονος γὰρ τοῦτο θεοῦ διέταξε πρόνοια (das Orakel wird von WOLFF 1856, 177f. hypothetisch dem dritten Buch der *Orakelphilosophie* zugerechnet; bei Smith fehlt es, da nicht ausdrücklich dem Porphyrios zugeschrieben).

(303F. und 304F., cf. 324F.). Das einzig solide Fundament für solche Rettung bilden für Porphyrios die "Orakel des Apollon, der übrigen Gottheiten und guten Daimones",[57] welche er in diesem Buch gesammelt habe, ohne etwas am Sinn zu verändern; einzig an Sprache und Metrum habe er, wo nötig, Korrekturen angebracht und Unklares verdeutlicht (303F.).[58] Eusebios, unsere Hauptquelle für die Fragmente, schreibt Porphyrios in der Auswahl der Orakel eine doppelte Absicht zu: 1) wolle er die Vorzüglichkeit der (traditionellen) Theologumena aufzeigen, und 2) zur θεοσοφία (ein vermutlich von Porphyrios geprägtes Wort[59]), d. h. zu einer auf Theologie und Kult basierenden Weisheit ermuntern.[60] In dieser Beschreibung könnte zwar theoretisch der Gedanke eines Vergleichs verschiedener Religionen implizit mitenthalten sein — der Vorzüglichkeit der (sc. *eigenen*) Theologumena könnte die Schlechtigkeit einer fremden Theologie gegenübergestellt werden; doch es ist evident, dass Porphyrios' Schrift für Eusebios, der sie ja noch ganz gekannt hat, hauptsächlich eine positive, für die eigene Religionsphilosophie werbende Absicht hatte.[61]

[57] So EUS. *praep.ev.* 4,6,3 vor dem Zitat des ersten Fragmentes (303F. Smith).

[58] Cf. zu diesem editorischen Verfahren WHITTAKER 1989, 69f. Zu Porphyrios' Quellen cf. ROBERT 1968, 584: "Dès lors aussi, on voit une des sources dont disposait Porphyre, comme ses émules, prédécesseurs ou successeurs dans l'utilisation philosophique des oracles. Il était facile d'avoir des oracles authentiques de Didymes et d'en constituer un recueil plus ou moins étendu. Il n'était point besoin d'une recherche dans les archives du sanctuaire, il suffisait de se promener à Didymes, comme aussi à Milet, et de lire des pierres inscrites" etc.

[59] Cf. BEATRICE 1995[b], 413f.

[60] EUS. *praep.ev.* 4,6,3 εἴς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἴς τε προτροπὴν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας.

[61] Von einer antichristlichen Stossrichtung ist bei Eusebios in Bezug auf die *Orakelphilosophie* nirgends die Rede. In EUS. *dem.ev.* 3,6,39 (von BEATRICE 1992, 349 und 1994, 234f. als Beweis für die Identität von Κατὰ Χριστιανῶν und Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας betrachtet) ist die Angabe τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου — ähnlich wie ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος in der eingangs erläuterten Stelle aus der *Kirchengeschichte* — eine generelle Charakterisierung des Verfassers der *Orakelphilosophie* ("des [notorischen] Gegners von uns") und besagt nichts über den Inhalt dieses Werkes (cf. auch COOK 2000, 106 Anm.18: "This text does not establish the identity of the two works"); dasselbe gilt für *praep.ev.* 5,5,5 ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος, was u. a. von O'MEARA 1969, 107

Dazu fügen sich auch Porphyrios' eigene Worte: Er zeigt sich im Prooimion überzeugt, dass die vorliegende Orakelsammlung viele philosophische Lehrsätze schriftlich verzeichnen werde, und zwar so "wie sich nach den Weissagungen der Götter die Wahrheit verhält" (ὡς οἱ θεοὶ τἀληθὲς ἔχειν ἐθέσπισαν). Ausserdem will er sich zu einem geringeren Teil auch mit dem Orakelwesen an sich[62] auseinandersetzen, insoweit es für die philosophische Spekulation und zudem für die "Reinigung des Lebens" nützlich sei. Welche Haltung er von den angesprochenen Lesenden erwartet, wird ebenfalls angedeutet, wenn es heisst, den Nutzen der Sammlung würden am meisten diejenigen erkennen, welche sich unter Geburtswehen um die Wahrheit mühten[63] und die je schon danach verlangt hätten, "der Erscheinung der Götter teilhaftig zu werden und Erholung zu erlangen von der Ratlosigkeit dank der glaubwürdigen Lehre der Redenden" (303F.).[64] Adressaten des Werkes sind also schwerlich Christen, die von der paganen Überlieferung abgefallen sind und auf den rechten Weg zurückgebracht werden sollen, sondern Porphyrios richtet sich, wie schon angedeutet, offenkundig an heidnische Zeitgenossen, die gemeinsam mit

fälschlicherweise als Aussage über die im folgenden genannte *Orakelphilosophie* aufgefasst wird: "It may be well to state at the outset that Eusebius describes the *Philosophy from Oracles* as a compilation made 'against us', that is, Christians"; συσκευή ist aber Eusebios' regelmässige Bezeichnung für Κατὰ Χριστιανῶν, cf. SIRINELLI/DES PLACES 1974, 301: "Il désigne constamment cet ouvrage sous le nom de συσκευή (...) Il n'emploie ce terme ni à propos d'un autre auteur, ni à propos d'un autre ouvrage du même auteur" etc.; s. jetzt auch GOULET 2004, 76ff.

[62] Dies die übliche Auffassung von Porphyrios' Ausdruck τῆς χρηστικῆς πραγματείας (cf. z. B. O'MEARA 1969, 109: "the practice of divination"; BARNES 1981, 175: "the science of oracles"); anders (viell. richtig?) GOULET 1982[b], 377: "la façon dont il faut user des oracles" (cf. allerdings jetzt dens., 2004, 65: "la discipline oraculaire", mit Anm.12). Jedenfalls legt Porphyrios den Hauptakzent auf den philosophischen Gehalt der Orakel und nicht auf die Divination an sich (cf. auch O'MEARA 1959, 30).

[63] Cf. ZAMBON 2002, 274: "(...) termes socratiques d'un accouchement de l'âme".

[64] Cf. auch O'MEARA 1969, 108: "Briefly the *Philosophy from Oracles* was intended by its author for those who sought divine revelation on the truth and the salvation of the soul".

ihm nach der Wahrheit und der lebendigen Erfahrung des Göttlichen sehnsüchtig verlangen.[65]

Im Hauptteil des Werkes, dessen Gliederung Eusebios' Zitate z. T. noch in Ansätzen erkennen lassen,[66] folgt jeweils im Anschluss an die metrischen Orakelsprüche ein Deutungsversuch: Porphyrios hat es sich zum Ziel gesetzt, die unklaren Andeutungen der Götter, ihre Rätsel (αἰνίγματα), aufzulösen[67] und ihren tiefen philosophischen Gehalt sichtbar zu machen. Die für das Werk charakteristische Abfolge von Zitat und Auslegung[68] strukturiert auch das in unserem Zusammenhang zentrale Fragment 345F. aus Buch 3 der *Orakelphilosophie*. Eusebios zitiert es in der *Demonstratio evangelica* im Rahmen seiner Abwehr paganer Kritiker, die in Jesu Wundertaten bloss Magie zur Täuschung der Menschen am Werk sehen. Ein stärkeres Gegenzeugnis als die von Porphyrios, dem notorischen Christenbekämpfer, zitierten Orakelgötter kann sich Eusebios kaum wünschen: "Doch du, höre deine eigenen Dämonen, die Orakel erteilenden Götter selbst, wie sie für unseren Heiland nicht wie du Zauberei bezeugen, sondern Frömmigkeit, Weisheit und den Aufstieg in den Himmel. Wessen Eingeständnis dieser Dinge wäre für dich wohl glaubwürdiger als die schriftliche Äusserung unseres Feindes, die er im dritten Buch seines Werkes mit dem Titel 'Über die aus den Orakeln [zu gewinnende] Philosophie' gemacht hat, wobei er etwa folgendes im Wortlaut berichtet".[69]

[65] Ähnlich auch GOULET 2003, I 119: "les interlocuteurs ne sont pas des adversaires, mais bien des païens désireux d'apprendre une philosophie telle que révélée par les dieux", ferner ders. 2004, 67 und 102f.

[66] Cf. 314F.,13ff.; 316F.; 328F.,2f. Smith; cf. allgemein WOLFF 1856, 38ff.; WILKEN 1984, 150f.

[67] Cf. 305F. Smith und auch Eusebios' Kommentar zu 320F. Smith (*praep.ev.* 5,14,3 τὴν ἐκ λογίων φιλοσοφίαν ὡς ἀπόρρητα θεῶν περιέχουσαν λόγια παραφαίνει).

[68] Cf. EUS. *praep.ev.* 4,9,3 Καὶ μετ' ὀλίγα ἐπεξηγεῖται τὸν χρησμὸν ἑρμηνεύων ὧδε (folgt 315F. Smith, cf. darin auch Zeile 28 ἐξηγήσασθαι); LIEFFERINGE 1999, 180.

[69] EUS. *dem.ev.* 3,6,39 (von Smith unter 345F. unzulässig verstümmelt abgedruckt).

Interessanterweise hält es Porphyrios zu Beginn dieses Fragments für nötig, seine Leserschaft auf das Orakel der Hekate, welches sich über Christus anerkennend äussert, mit den Worten vorzubereiten: "Befremdlich mag vielleicht einigen das erscheinen, was [jetzt] von uns gesagt werden soll. Denn die Götter haben von Christus erklärt, er sei sehr fromm gewesen und unsterblich geworden, und mit lobenden Worten erwähnen sie ihn" (παράδοξον ἴσως δόξειεν ⟨ἄν⟩ τισιν εἶναι τὸ μέλλον λέγεσθαι ὑφ' ἡμῶν. τὸν γὰρ Χριστὸν οἱ θεοὶ εὐσεβέστατον ἀπεφήναντο καὶ ἀθάνατον γεγονότα, εὐφήμως τε αὐτοῦ μνημονεύουσι) (345F.,6–13 Smith). Auch von dieser Aussage her wird die Vermutung bestätigt, dass Porphyrios ein überwiegend heidnisches Publikum anvisiert, denn "befremdlich" (παράδοξον) kann diese rühmende Nennung Christi eigentlich nur für heidnische Leser sein; den Christen war Vergleichbares von den Orakeln der von ihnen als pagane Autorität betrachteten Sibylle her vertraut. Wie das Parallelzeugnis in Augustins *Civitas dei* zeigt,[70] lässt Eusebios hier und im folgenden die negativen Äusserungen des Porphyrios und des von ihm zitierten Orakels über die Christen jeweils weg: sie sind für ihn im vorliegenden Zusammenhang unwichtig. Augustinus überliefert uns folgende Fortsetzung: "Von den Christen dagegen sagen sie, sie seien besudelt, befleckt und in Irrtum verstrickt, und sie [sc. die Götter] verwenden viele derartige Beschimpfungen gegen sie" ("*Christianos vero pollutos*" *inquit* "*et contaminatos et errore implicatos esse dicunt et multis talibus adversus eos blasphemiis utuntur*") (345aF.,14–18 Smith). Soweit das vermutlich wörtliche Porphyrioszitat bei Augustinus, der anschliessend auch selbst einen Abschnitt überspringt, in dem Porphyrios offenbar christenfeindliche Orakel zitierte: "Danach fügt er angebliche Orakel der Götter hinzu, welche die Christen beschimpfen" (*deinde subicit velut oracula deorum blasphemantium Christianos*) (345aF.,19–22 Smith). Gerne würden wir diese Orakel kennen.[71] Sie mögen ähnlich geklungen

[70] AUG. *civ.* 19,23 = PORPH. *de philos. ex orac. haur.* 3, 345aF. Smith.

[71] Ein Reflex vielleicht bei LACT. *inst.* 4,13,11 (s. unten)?

haben wie die von Porphyrios an anderer Stelle zitierte Orakelantwort auf die oben erwähnte Anfrage eines verzweifelten Ehemannes: In diesem Beispiel wird die dem christlichen Glauben anhangende Frau von Apollon als "besudelt" und "gottlos" (*polluta, impia*) bezeichnet, sie verharre in eitlem Trug und beklage und besinge einen Toten als Gott (343F.[72]). Anders als in der Fortsetzung unseres Fragments, aber in Übereinstimmung etwa mit Kelsos[73] wird von Apollon danach auch Christus selbst verunglimpft: er sei von den Richtern in rechter Weise zum schimpflichsten Tod verurteilt worden.

Im Hekateorakel 345F. dagegen äussert sich die Göttin auf die Anfrage, ob Christus ein Gott sei,[74] folgendermassen:

> "ὅττι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,
> γιγνώσκεις, σοφίης ⟨δὲ⟩ τετμημένη αἰὲν ἀλᾶται·
> ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτου ἐστὶν ἐκείνη
> ψυχή."
>
> "Dass die Seele nach [der Trennung vom] Leib[75] unsterblich hervortritt, weisst du, von der Weisheit abgeschnitten aber irrt sie immer umher. Die Seele eines an Frömmigkeit ganz und gar herausragenden Mannes ist jene. (Diese verehren sie, wobei ihnen die Wahrheit fremd ist)" (345F.,18–24 Smith mit 345aF.,30f. Smith).[76]

Der Beginn der Orakelantwort wirkt ausweichend, oder zumindest bleibt der Bezug zu Christus zunächst dunkel: Statt sogleich

[72] Cf. dazu COOK 2000, 113f.

[73] Cf. CELSUS fr. 2,5a; 2,31a; 2,44ff. Bader etc.

[74] Cf. umgekehrt auch das bei LACT. *inst.* 4,13,11 überlieferte Apollonorakel, welches die Frage, *an* homo *fuerit*, bejaht und zugleich Jesus wegen seiner Wunder als Weisen bezeichnet (θνητὸς ἔην κατὰ σάρκα σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις), aber auch darauf hinweist, dass er durch chaldäische Rechtssprüche verurteilt und gekreuzigt worden sei (das erinnert an Formulierungen wie diejenige des CELSUS fr.2,5a Bader πλημμελήσαντα αὐτὸν δεδωκέναι παρὰ Ἰουδαίοις δίκην); dazu MADEC 1992, 55ff.; DIGESER 1998, 139; COOK 2000, 107f.

[75] Cf. zu μετὰ σῶμα PHILOSTR. *v.Apoll.* 8,31 (ψυχή) ἢ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος, / ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ κτλ. und LACT. *inst.* 7,13,6, Vers 3 (oben Anm.56).

[76] Der letzte Satz (*hanc [sc. animam] colunt aliena a se veritate*) ist nur bei Augustinus erhalten (τὴν δὲ τίουσιν ἀληθείης σφιν ἀπούσης tempt. Wolff; τὴν δὲ τίουσιν ἑκὰς σφῶν ὄντος ἀληθοῦς tempt. Nauck).

auf die Frage nach der Gottheit Christi einzugehen, rekurriert die Göttin auf die für Platoniker selbstverständliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nach der Trennung vom Leib, welche sie bei ihrem Adressaten, einem uns nicht näher bestimmbaren 'Du',[77] als bekannt voraussetzen kann.[78] Der Verweis auf ein allgemeines δόγμα, mit dem übrigens stillschweigend auch die Lehre von der körperlichen Auferstehung verneint wird,[79] hat einerseits zur Folge, dass die von den Christen beanspruchte Einzigartigkeit Jesu unterminiert wird: sein Geschick lässt sich mit allgemeinen philosophischen Kategorien angemessen erfassen. Andererseits impliziert der angedeutete philosophische Rahmen zumindest für Porphyrios, vermutlich aber auch schon für das Orakel, dass Jesus nicht der "körperlose, unbewegte und unteilbare" erste Gott sein, sondern höchstens den in der theologischen Metaphysik unter diesem und den kosmischen Göttern angesetzten δαίμονες zugeordnet werden kann.[80] Hekate, die Urheberin dieses Orakels, galt übrigens auch als Herrin der δαίμονες.[81]

[77] In der Einleitung wurde ein unbestimmrer Plural verwendet (περὶ γοῦν τοῦ Χριστοῦ ἐρωτησάντων κτλ.).

[78] Cf. auch LACT. *inst.* 7,13,5f. (oben Anm.56).

[79] Cf. HARGIS 1999, 84: "Porphyry's exaltation of Jesus was a tacit denial of Christ's bodily resurrection; belief in immortality among the Greeks was generally limited to the continuing existence after death of the disembodied soul. As we will see, the oracle of Hecate emphasized the separation of Jesus' soul from his body; while the utterance did not direcrly refute the Christian doctrine of physical resurrection, the implication was clear"; ausdrücklich widerspricht PORPH. *de regressu animae* 301aF. Smith der Auferstehung der Leiber.

[80] Cf. PORPH. *abst.* 2,37: Ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἀσώματός τε ὢν καὶ ἀκίνητος καὶ ἀμέριστος κτλ. — ἡ τοῦ κόσμου ψυχή — οἱ λοιποὶ θεοί (Gestirne) — δαίμονες (unterschieden in solche, die von allen Menschen oder nur in bestimmten Gegenden mit Namen versehen und wie Götter verehrt werden, und in die grosse Masse der übrigen 'Dämonen'); cf. allgemein zur Hierarchisierung des Porphyrianischen Pantheons *sent.* 32, p.31,4ff. Lamberz und *epist. ad Aneb.* 1,1b Ὁ δὲ αὐτός ἐστί μοι λόγος πρὸς σὲ καὶ περὶ τῶν συνεπομένων θεοῖς κρειττόνων γενῶν, δαιμόνων, φημί, καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων; COOK 2000, 111: "since neither the oracles nor Porphyry calls Christ a 'hero', one should probably assume that Porphyry classified Christ in this third set of superior beings".

[81] Cf. PORPH. *de philos. ex orac.haur.* 327F. Smith; JOHNSTON 1990, 33ff.; in den *Chaldäischen Orakeln* wird Hekate mit der Weltseele gleichgesetzt, s.

Der Zusatz "von der Wahrheit abgeschnitten aber irrt sie stets umher" bereitet der Deutung zunächst Schwierigkeiten. Ist weiterhin von der vom Leib getrennten Seele die Rede, oder gilt die Aussage für die Seele generell? Im ersten Fall könnte an δαίμονες gedacht werden, welche auf der Erde ruhelos umherschwirren und denen gemäss einem anderen Orakel ganz bestimmte Opfer dargebracht werden sollen.[82] Die vom Leib getrennte Seele Christi wäre dann einer hierarchisch besonders niedrigen Gruppe von Gottheiten zugewiesen, die in der Regel als Gefolge Hekates gedacht wurde und in Magie und Theurgie der Kaiserzeit und der Spätantike eine zentrale Rolle spielte.[83]

Gegen eine solche Interpretation[84] spricht freilich die Fortsetzung, in der die überragende Frömmigkeit Jesu betont wird, und auch Porphyrios' Auslegung liefert keinen Anhaltspunkt für die Identifikation mit einem dieser "schlechten" δαίμονες. Der Satz dürfte daher eher umfassend gemeint sein (cf. αἰὲν) und auf die Situation der Seele überhaupt zielen, nicht zuletzt auch der Seele in ihrer inkarnierten, durch den Körper mit dem Bereich des Werdens und Vergehens verhafteten Form.[85]

Nach Porphyrios besteht jedenfalls kein Unterschied zwischen dem "sehr frommen" Jesus und den "übrigen Frommen": auch

JOHNSTON 1990, 49ff. und CULDAUT 1992, 278f., welche überhaupt die grosse Ambivalenz dieser Göttin betont.

[82] 314F.,31 Smith; cf. auch PORPH. *abst.* 2,39,3; in der (vielleicht von Porph. angeregten, aber *pace* O'MEARA 1969, 112ff. nicht genau mit dessen Theologie übereinstimmenden) διαίρεσις oberster Gott–Götter–Dämonen–Heroen bei EUS. *praep.ev.* 4,5,1ff. wird den Seelen (sc. der Heroen) τὰ περὶ γῆν καὶ ὑπόγεια zugewiesen. Zur Sache cf. *Pap.Derv.* coll. IIf. und VI, 3f. Janko: δαίμονες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ | ψ[υχαὶ τιμω]ροί.

[83] Cf. JOHNSTON 1990, 144ff.

[84] Ausgehend von der m. E. nicht haltbaren Annahme, dass ARNOBIUS, *nat.* 1,34–47 eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Hekateorakel sei (cf. SIMMONS 1995, 222ff.), legt SIMMONS 1997 eine andere, einseitig negative Deutung des Orakels vor.

[85] Vgl. dazu PROCL. *hymn.* 4, bes. 8ff. μηδέ με ληθαίοις ὑπὸ χεύμασιν οὐλοὰ ῥέζων / δαίμων αἰὲν ἔχοι μακάρων ἀπάνευθεν ἐόντα, / μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτωκυῖαν / ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι / Ποινή τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ κτλ.

seine Seele ist nach dem Tod unsterblich — nicht anders als diejenige z. B. eines Plotin, nach deren Fortleben sich Amelios ebenfalls in einer Anfrage an den (delphischen?[86]) Apollon erkundigt hat.[87] Der Vergleich mit diesem von Porphyrios in der *Plotinvita* zitierten und erklärten Orakel ist auch sonst aufschlussreich: in enger Anlehnung an Äusserungen des Platonischen Sokrates in der *Apologie* ist dort von einer jenseitigen Gemeinschaft der δαίμονες der "Besten"[88] die Rede, zu denen ausser den gerechten Totenrichtern Minos, Rhadamanthys und Aiakos insbesondere Platon und Pythagoras gerechnet werden.[89] Diese ἄριστοι dürften in unserem Fragment unter den "anderen Frommen" mitgemeint sein.

Christus wird bei Porphyrios also sozusagen zu einem Normalfall in der philosophischen Kategorie der sittlich herausragenden Männer,[90] deren Heroisierung *post mortem* in die von der Orphik angeregte Platonische Wiedergeburtslehre integriert wurde.[91] Anders die Christen, welche "diese [sc. seine Seele] in Unkenntnis [der tatsächlichen Verhältnisse] [sc. kultisch?]

[86] Dies legt die unüberhörbare Anlehnung an Chairephons Befragung des Orakels über Sokrates (PLAT. *apol.* 20 e ff.) nahe.

[87] Cf. PORPH. *Plot.* 22,23 δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ / θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης / ἀνδρομέης κτλ. (45) νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας / ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη / δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνείουσαν ἀήταις κτλ.; COOK 2000, 111f.; s. allgemein GOULET 1982[b]; BRISSON 1990.

[88] PORPH. *Plot.* 23,35.

[89] Cf. GOULET 1982[b], 398.

[90] Cf. auch PORPH. *abst.* 1,22,2 οἱ ἡμίθεοι καὶ οἱ ἥρωες πάντες καὶ γένει καὶ ἀρετῇ ἡμῶν προύχοντες etc.

[91] Cf. RIEDWEG 2001, 328ff. (mit Belegstellen); auch PLAT. *Cratyl.* 398 b-c; PORPH. *de regressu animae* 301F. Smith (*ut*) *post multas itidem per diversa corpora revolutiones aliquando tamen eam (...) finire miserias et ad eas numquam redire fateantur, non tamen corpus habendo immortale, sed corpus omne fugiendo*; 301aF. Smith *sapientium animas ita (...) de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud patrem sine fine teneantur (...) purgatas animas sine ullo ad miserias pristinas reditu in aeterna felicitate* (sc. *Porphyrius constituit*) etc.; auch 298F. Smith *mundatam ab omnibus malis animam et cum patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse* (gemäss Augustinus *civ.* 10,30 soll es sich hierbei um eine von Platon abweichende Lehre handeln, doch cf. z. B. *Phdr.* 249 a; anders SMITH 1974, 57 Anm.4).

verehren", wie Porphyrios in Anlehnung an das Orakel fortfährt. Er wird dabei hauptsächlich an die Identifikation Jesu mit dem uranfänglichen λόγος und einziggeborenen Sohn Gottes gedacht haben, wie sie z. B. im ersten Kapitel des *Johannesevangeliums* zum Ausdruck kommt[92] und schon von Kelsos als freie Erfindung der Urchristen zurückgewiesen worden ist.[93]

Auf der gleichen Argumentationslinie liegen Text und Auslegung des daran anschliessenden Orakels, in dem ergänzend nach dem Sinn der Passion gefragt wird. Erneut wird Jesu Geschick in das Normparadigma einer reinen, philosophischen Seele eingeordnet und gleichzeitig die christliche Deutung der Person Jesu scharf verworfen:[94]

> ἐπερωτησάντων δέ, διὰ τί ἐκολάσθη, ἔχρησεν·
> "σῶμα μὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται·
> ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει."
>
> Auf ihre Zusatzfrage "Weswegen wurde er bestraft?" gab [die Göttin] das Orakel zur Antwort:
> "Der Körper ist kraftlos [sc. machenden] Martern fortwährend ausgeliefert; die Seele der Frommen aber setzt sich auf himmlischen Boden" (345F.,33–38 Smith).

Soweit das Zitat bei Eusebios, der die *Orakelphilosophie* an dieser Stelle, wie gesehen, allein für eine positive Äusserung über Jesus aus heidnischem Munde anführt und die kritische Fortsetzung daher erneut weglässt. Wiederum springt erfreulicherweise

[92] Cf. auch NT *Phil.* 2,6ff. Zur platonischen Umdeutung des Johannesprologs durch Amelios bei EUS. *praep.ev.* 11,19 cf. DÖRRIE 1976.

[93] U. a. CELS. fr.2,30a ff. Bader. Cf. allgemein AUG. *cons.evang.* 1,7,11 *discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium dei dicerent et verbum dei, per quod facta sunt omnia, et ipsum ac deum patrem unum esse (...) honorandum enim tamquam sapientissimum virum putant, colendum autem tamquam deum negant.* — Andere Deutung bei COOK 2000, 116, u. a.: "Porphyry's obvious presupposition is that one should not worship the souls of faithful people (...) Hecate and Porphyry seem unwilling to include Christ in the class of heroes. His point may be that Christians are wrong to worship Christ's soul as God", doch darum geht es kaum.

[94] Cf. allgemein COOK 2000, 110: "In rhetorical terms Hecate uses epideictic oratory for Christ and vituperative rhetoric for the Christians".

Augustinus ein, bei dem die folgenden Verse des Orakels lauten:

> "*illa vero anima aliis animabus fataliter dedit, quibus fata non adnuerunt deorum dona obtinere neque habere Iovis immortalis agnitionem, errore implicari.*"
>
> "Jene Seele indessen veranlasste in verhängnisvoller Weise andere Seelen, denen das Schicksal es nicht vergönnte, die Geschenke der Götter zu erlangen und den unsterblichen Jupiter zu erkennen, sich in Irrtum zu verstricken" (345aF.,46–52 Smith).

Auch hier wäre zunächst eine Jesus-kritische Lesart denkbar: Wenn seine Seele für die übrigen zur Ursache des Irrtums wird, dann kann es sich bei dieser Seele eigentlich nur um einen schlechten δαίμων handeln. Denn Gutes, und d. h. auch ein guter δαίμων, wirkt nur Gutes, Schlechtes hingegen Schlechtes.[95] Schlechte δαίμονες haben nach Porphyrios' Ausführungen in *De abstinentia* insbesondere die Tendenz, uns falsche Vorstellungen von den Gutes wirkenden Göttern einzupflanzen, um ihr eigenes Unrechttun zu kaschieren — sie allein sind für Schlechtes verantwortlich, nicht die guten δαίμονες und Götter — und um unsere Aufmerksamkeit ganz auf sie zu lenken.[96] Lüge ist ihr Kennzeichen, und "sie wollen Götter sein, und die Kraft, die ihnen vorsteht, will den Anschein erwecken, der grösste Gott zu sein".[97] Einer ähnlichen Fehleinschätzung unterliegen nach einhelliger Meinung der antichristlichen Polemiker auch Jesu Anhänger, wenn sie die Göttlichkeit des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater betonen.

Und doch: so naheliegend und in sich stimmig eine solche Auslegung ist, es finden sich weder hier noch in der Fortsetzung Ansätze dazu. Vielmehr wird — zur Entlastung Jesu?[98] — die

[95] Cf. PORPH. *abst.* 2,38,2ff.; auch *daem.* 469F. Smith etc.

[96] PORPH. *abst.* 2,41.

[97] PORPH. *abst.* 2,42,1f.

[98] Anders O'MEARA 1959, 53: "So far was he from having any special union with Wisdom, that he merited condemnation for having misled his followers". Cf. jedoch auch NUMENIOS fr. 23 und 24,57ff. des Places über Platon, der unabsichtlich den Grund gelegt hat dafür, dass die 'alte Wahrheit' in der Akademie nicht bewahrt blieb (cf. RIEDWEG 1994, 87f.).

Schicksalhaftigkeit der christlichen Verblendung hervorgehoben, und zwar sowohl im Orakel wie in Porphyrios' anschliessender Paraphrase, die wir nochmals einzig Augustinus verdanken:

> *propterea ergo diis exosi, quia, quibus fato non fuit nosse deum nec dona ab diis accipere, his fataliter dedit iste errore implicari.*
>
> "Deswegen sind sie also den Göttern verhasst, weil dieser [sc. Jesus] sie, denen es durch das Schicksal nicht vergönnt war, Gott zu erkennen noch Geschenke von den Göttern zu erhalten,[99] in verhängnisvoller Weise veranlasste, dass sie sich in Irrtum verstrickten" (345aF.,52–56 Smith).

Soweit Porphyrios' Erläuterungen. Worin der Irrtum besteht, wird in Fragment 346F. noch präziser gefasst,[100] und auch dort fällt kein negatives Licht auf Jesus, im Gegenteil: er wird ausdrücklich als einer der weisen Hebräer bezeichnet,[101] was auf dem Hintergrund von Äusserungen im ersten Buch der *Orakelphilosophie* zu verstehen ist: Im Anschluss an Verse des Apollon zählt Porphyrios dort die Hebräer zusammen mit den Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern und Lydern zu den 'barbarischen' Kulturvölkern, welche "viele Wege" zu den Göttern herausgefunden hätten (324F. Smith).[102] Als Teil dieser grossen Tradition,

[99] Zu diesen Geschenken zählt Porphyrios gewiss auch die Magie, mit der die Fesseln des Schicksals gelöst werden können; cf. *de philos. ex orac.haur.* 339F.,9f. Smith.

[100] Cf. Augustins Einleitung (*civ.* 19,23): *(...) causas (...) eiusdem, sicut putat, pandit erroris*; CULDAUT 1992, 281 deutet den "Irrtum" der Christen (zunächst unter Auslassung von *de philos. ex orac.haur.* 346F. Smith, welches sie nicht als direkten Kommentar zum Hekateorakel versteht, sondern vielmehr als "une conclusion à l'ensemble des oracles cités") auf dem Hintergrund der Chaldäischen Orakel etwas anders: "En adorant le Christ, les chrétiens adorent en fait l'âme devenue immortelle du Christ. C'est la déesse Hécate, âme du monde, reflet de la sphère divine qui produit un reflet d'elle-même, en engendrant les âmes dans le monde sensible. Mais les chrétiens, en l'ignorant, se trompent de médiation; ce n'est que le reflet inférieur d'Hécate qu'ils reconnaissent en confessant leur foi au Christ (...) Les chrétiens, en arrêtant leur adoration à cet homme, se détournent des réalités d'en haut et s'arrêtent à ce qui n'est que reflet dégradé sur la matière. Ils chutent vers la matière, la sensation, l'erreur et la mort".

[101] Vgl. auch das Apollonorakel bei LACT. *inst.* 4,13,11 (oben Anm.74).

[102] In der Fortsetzung: Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν bereitet die Deutung von οἱ δὲ κρατοῦντες Schwierigkeiten: Während O'MEARA 1969, 118 den Ausdruck auf alle 'Barbaren' beziehen möchte ("*this*

als weiser hebräischer *Mensch* zumindest wird Jesus von Porphyrios, dem Phönizier aus Tyros,[103] und wohl ebenso vom Hekateorakel anerkannt.[104] Die gelobten Hebräer verboten jedoch, wie Porphyrios in 346F. weiter schreibt, einzig die religiöse Zuwendung zu den schlimmen δαίμονες und den diesen unterstellten geringeren Geistern; dagegen forderten sie, nicht anders als die paganen Orakel,[105] die Verehrung der himmlischen Götter und insbesondere des höchsten Vatergottes. Die Christen indessen, "ungebildet und von gottloser Natur" (*indocti et impiae naturae*) wie sie sind, hören weder auf Götter noch auf göttliche Männer und lehnen alle Götter pauschal ab (mit dem Vorwurf der Unbildung mag Porphyrios u. a. auf ein mangelndes Unterscheidungsvermögen gerade auch im religiösen Bereich zielen), während nach der hebräischen Tradition diese nicht gehasst, sondern verehrt werden sollten.[106] Die Christen

makes no exception for Chaldaeans or Hebrews, who alone, he has admitted, had found a pure way to a self-generated God"), versteht WOLFF 1856, 141 Anm.4 darunter die Christen (*contra* MRAS 1954, 496, ad EUS. *praep.ev.* 9,10,3, der übersetzt "die den Weg bereits in Händen hielten"); ebenso wie Wolff, aber ohne Nennung seines Namens, ZAMBON 2002, 200f.: "il ne peut se référer aux Grecs, parce qu'on vient de dire qu'ils sont victimes de leur égarement, ni se référer aux barbares, auxquels il reconnaît la découverte des voies qui conduisent aux dieux. L'expression semble se référer aux chrétiens: ceux-ci — abandonnant l'hébraïsme pour une religion nouvelle — ont perdu une sagesse que les Hébreux au contraire possèdent encore" usw. (ob deswegen freilich das Orakel, welches die theologische Weisheit der Chaldäer und Hebräer ausführt, "justement une signification antichrétienne" hat, scheint mir sehr zweifelhaft).

[103] Diese Herkunft bleibt bedeutsam, auch wenn, wie MILLAR 1997 zeigt, Porphyrios nicht anders als Numenios und Iamblich "came from precisely that area of the Near East — the only one indeed — where in the third century we have no documentary evidence for the use of any language except Greek (and indeed Latin [...])" und somit seine "cultural and intellectual identity" griechisch war (262).

[104] Das Apollonorakel, auf welches sich Porphyrios an dieser Stelle beruft (*[...] sapientes Hebraeorum, quorum unus iste etiam Iesus fuit, sicut audisti divina Apollinis, quae superius dicta sunt*), hat sich nicht erhalten; Porphyrios' positive Sicht der Hebräer zielt gewiss in erster Linie auf die Verehrung des einen höchsten Gottes, cf. *de philos. ex orac.haur.* 324–325aF. Smith.

[105] Vgl. auch *de philos. ex orac.haur.* 325aF. Smith νοῦν τεὸν εἰς βασιλῆα θεὸν τρέπε, μηδ' ἐπὶ γαίης / πνεύμασι μικροτέροισιν ὁμίλει· τοῦτό σοι εἶπον.

[106] Die lückenhafte Stelle klingt, wie wenn hier eine Anspielung auf *Ex.* 22,27 οὐ κακολογήσεις θεούς vorliegen könnte (cf. IULIAN. *contra Gal.* fr.58 Masaracchia);

indessen tun nur so, wie wenn sie Gott verehrten, in Wahrheit unterlassen sie genau das, wodurch dieser absolut bedürfnislose Gott richtig angebetet wird: "durch Gerechtigkeit, Züchtigkeit und die übrigen Tugenden" (*per iustitiam et castitatem aliasque virtutes*), "indem wir durch Nachahmung und Erforschung" seines wahren Wesens (*per imitationem et inquisitionem de ipso*)[107] "unser Leben selbst zu einem Gebet an ihn machen". Ihr Unverstand, so die letzten Worte von Fragment 345F., ist zu bemitleiden, während Porphyrios vom Adressaten seiner *Orakelphilosophie* umgekehrt fordert, dass Christus selbst, der "fromm und wie die übrigen Frommen in die Himmel gefahren" sei, nicht gelästert werden dürfe.[108]

Das erläuterte Hekateorakel und seine Auslegung durch Porphyrios sind für die christlich-heidnische Auseinandersetzung höchst aufschlussreich. In diesem Bruchstück aus der *Orakelphilosophie* zeichnet sich ein Weg ab, wie das Leiden Jesu erklärt und in ein platonisches Weltbild eingeordnet werden konnte.

anders O'MEARA 1969, 109; COOK 2000, 117f. versteht den Text so, als ob die Christen verbotene Dämonen verehrten, und bekommt mit dieser Deutung dann selbst grosse Schwierigkeiten ("It is not clear why Porphyry thinks Christians reverence demons [...] he may view Christian worship of Christ as being instead the worship of a deceitful demon that pretends to be the departed spirit of Christ").

[107] Im griechischen Text dürften hier die Begriffe ζήτησις und μίμησις gestanden haben.

[108] Cf. 345F., 40–46 Smith αὐτὸς οὖν εὐσεβὴς καὶ εἰς οὐρανούς, ὥσπερ οἱ εὐσεβεῖς, χωρήσας. ὥστε τοῦτον μὲν οὐ βλασφημήσεις, ἐλεήσεις δὲ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἄνοιαν. Cf. auch HARGIS 1999, 88: "a good pagan could admire Christ without converting to Christianity, and certainly without worshipping him as the supreme God. Such an attitude of acceptance was a repudiation of the Christian idea that other gods were not worthy of worship. Porphyry's assertion that it should be possible to admire Christ and not become a Christian was essentially an argument against Christian exclusivism; by including Christ in the company of the immortals, Porphyry made the ingenious move of promoting Jesus from the low esteem in which he had previously been held while simultaneously barring him from exclusive status. While it would eventually fail, his experiment with a non-exclusive Christianity marks an important step in the pagan polemic against Christian exclusivism".

Zum einen musste Jesus gewissermassen auf das 'Normalmass' eines Menschen, der zwar sittlich herausragt, sich aber mit seinem göttlichen Anteil grundsätzlich nicht von allen anderen guten Menschen unterscheidet, heruntergeholt und zum anderen seine Passion bildlich als generelle Aussage über die *conditio humana* gelesen werden. Denn dass ein "Sohn des höchsten Gottes" einen derart schändlichen Tod am Kreuz erleiden sollte, war für die pagane Religionsphilosophie schlechterdings inakzeptabel.[109] Das wahre Göttliche zeichnet sich durch ἀπάθεια und fortwährende, uneingeschränkte Glückseligkeit aus. Unter diesem Blickwinkel erweisen sich die Passionserzählungen schon für Kelsos als nichts anderes denn schlecht gefertigte literarische Fiktionen, die jeder Plausibilität entbehrten: Wie könnte etwa ein Gottessohn von seinen Jüngern verraten werden?[110] Wie soll ein Leichnam je unsterblich sein?[111] Und: wenn tatsächlich Christus *qua* Gott diese Bestrafung hätte auf sich nehmen wollen, dann wären die Ereignisse für ihn doch weder schmerzlich noch schrecklich gewesen.[112] Aber Christus war eben in Wirklichkeit ein Mensch, der auf ehrloseste Weise abgeführt und gekreuzigt worden ist.[113] Als Gott hätte er sonst wie Dionysos in Euripides' *Bakchen* sagen müssen, der Gott selbst werde ihn erlösen, wann immer er wolle.[114] Bei Jesus freilich haben im Unterschied zu Dionysos weder sein Richter noch seine Peiniger Strafe erlitten.[115] Solche und andere Einwände bringt der jüdische Sprecher, den Kelsos in einer Prosopopöie zu Beginn seines Ἀληθὴς λόγος einführt, in der Rede gegen die Judenchristen vor. Dabei wird deutlich, dass ein Hauptunterschied

[109] Cf. auch ARNOB. *nat.* 1,36 *Sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et — quod personis infame est vilibus — crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis*; WILKEN 1984, 154.

[110] CELS. fr. 2,9; 2,12 Bader.

[111] CELS. fr. 2,16c Bader.

[112] CELS. fr. 2,23 Bader.

[113] CELS. fr. 2,31a Bader.

[114] CELS. fr. 2,34a Bader (darin EUR. *Ba.* 498); cf. auch fr.1,54 Bader.

[115] CELS. fr. 2,34bc und 35 Bader.

zwischen Juden und Christen darin bestand, dass die ersteren "Jesus nicht für einen Gott halten" und den Christen "nicht zustimmen, dass er zum Nutzen für die Menschen dies erduldet hat, damit auch wir Bestrafungen verachten".[116] Ähnlich scheint Porphyrios in seiner Schrift Κατὰ Χριστιανῶν über Sinn und Zweck der Passion reflektiert zu haben,[117] wobei der Akzent mit Kelsos vergleichbar auf die fragwürdige literarische Darstellung der Passionserzählungen in den allgemein der *falsitas* bezichtigten Evangelien gelegt worden sein dürfte.

Anders in der *Orakelphilosophie*: das unbestrittene Faktum der Verurteilung und des gewaltsamen Todes Jesu[118] wird dort auf der Ebene des literarischen Wortsinnes überhaupt nicht verhandelt, sondern sogleich ins Allgemeine gehoben und philosophisch auf die generelle Situation des Menschen ausgedeutet. Die Martern eines einzelnen, der nach Kelsos und auch nach Fragment 343F. der *Orakelphilosophie* als Übeltäter zu Recht zum schändlichsten Tod verurteilt wurde, werden damit zum Sinnbild für die grundsätzlich leidvolle Situation der inkarnierten Seele, deren Körper fortwährend Peinigungen ausgesetzt ist.[119] Mit anderen Worten, die Passionserzählung wird mit der platonischen Seelenlehre in Übereinstimmung gebracht, welche in Anlehnung an orphische Gedanken die Lage der menschlichen Seele auf Erden mit einem Gefängnis bzw. mit dem Totsein vergleicht und den Leib als Grabmal der Seele auffasst.[120] Und ähnlich wie bei Platon und in der Orphik für die Guten bzw. die Eingeweihten ein glückliches Los im Jenseits vorhergesagt wird, verkündet auch Hekate in ihrem Orakel, dass die

[116] CELS. fr. 2,38 Bader.

[117] Darauf deuten Fragmente aus Methodios' Widerlegung, cf. BONWETSCH 1891, 345ff.; PORPH. *adv.Chr.* fr. 84 Harnack.

[118] Cf. COOK 2000, 107f. im Hinblick auf 343F. Smith: "Both Porphyry's version of the oracle and Lactantius' agree on the historicity of the crucifixion or bitter death".

[119] Vgl. auch die Verse 1–2 des Apollonorakels bei LACT. *inst.* 7,13,6 (oben Anm.56).

[120] PLAT. *Grg.* 493 a; *Cratyl.* 400 c; *Phd.* 62 b. Cf. u. a. BERNABÉ 1995 und 1998; CASADESÚS BORDOY 1997.

Seele der Frommen, und damit ebenfalls diejenige Jesu, jetzt im Himmel weile.[121]

Mit einer solchen übertragenen Auslegung des Sterbens Jesu auf die *conditio humana* sind wohl die Grenzen umrissen, innerhalb derer eine Annäherung zwischen der paganen Religionsphilosophie und dem Christentum überhaupt denkbar war.[122] Weiter konnte ein Porphyrios, der diese Orakel gewiss bereits vorgefunden hatte,[123] kaum gehen, ohne wichtige Grundsätze seines philosophischen Systems und seiner platonischen Theologie preiszugeben.[124] Dass diese 'tropologische' Deutung umgekehrt den Christen nicht genügen

[121] Cf. auch *de philos. ex orac.haur.* 314F., 38f. Smith; Ps.-PYTH. *carm.aur.* 70-71 ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, / ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός; WOLFF 1856, 178ff.

[122] Schon Kelsos hatte im übrigen in einer ähnlich allgemeinen Deutung der christlichen Annahme eines ewigen Lebens eine Verständigungsbasis gesehen: vgl. fr. 8,49 Bader. Zu Numenios' allegorischer Ausdeutung einer Jesus betreffenden Geschichte vgl. Anm.137; zu Amelios' Erläuterungen zum Johannesprolog Anm.92 und 126. Cf. allgemein auch HARGIS 1999, 85 (allerdings im Zusammenhang mit seinem Hinweis auf Orakel als einer Vorbedingung für Heroisierung): "In fact, such authority may be considered an attempt by Porphyry to claim the traditional right of the oracles to pronounce immortality, in direct opposition to the authority claimed by Christians for their scriptures. In this way, having secured the proper traditional authority for immortality, Jesus could be 'domesticated' for pagan veneration. If Jesus was going to be included in the realm of the blessed, it would be on pagan terms".

[123] Es besteht kein Anlass, an der Richtigkeit seiner Beteuerung, er habe allenfalls am Wortlaut, nicht jedoch am Sinn der Orakel Änderungen vorgenommen (*de philos. ex orac.haur.* 303F. Smith), zu zweifeln — dies umso mehr, als die positive Behandlung Jesu eher zusätzliche Schwierigkeiten verursacht haben dürfte. Cf. allgemein auch HARGIS 1999, 84: "If indeed Jesus' commendation was uttered by a respected oracle, then the shift was not Porphyry's alone; it was also occurring elsewhere in the religious universe".

[124] Cf. auch HARGIS 1999, 89f.: "The genius of Porphyry's approach was his attempt at limited assimilation. Could Christ, if not the religion he inspired, be presented as a member of the larger family of Mediterranean belief systems? Porphyry seems to have believed so. His legitimation of Jesus added an element of acceptability to Christianity that would not have been possible a hundred years earlier (...). However, it is important to understand that this shift [*sc.* von der völligen Ablehnung bei Kelsos zu Porphyrios' Teilintegration] represents not an acceptance of Christian exclusivism (or even of Christianity) but rather another way of rejecting it. His tactic differed from that of Celsus by drawing the boundary, not

konnte, versteht sich von selbst. So wünschenswert und willkommen die Anerkennung der ausserordentlichen Sittlichkeit Jesu durch pagane Autoritäten für sie war (gegenüber den heftigen Anwürfen eines Kelsos bedeutete diese eine bemerkenswerte Änderung[125]): mit dieser Interpretation käme dem Leben und Leiden Christi nicht mehr jene singuläre Bedeutung zu, welche schon in der neutestamentlichen Identifikation Jesu mit dem bei *Daniel* genannten und in der frühen Kirche messianisch gedeuteten Menschensohn angelegt ist.[126] Jesus käme auf eine Stufe mit Sokrates und anderen moralisch herausragenden Personen, u.a. auch Pythagoras,[127] zu stehen, deren göttlicher Wesenskern zum Gemeingut der platonischen

so much between Christianity and paganism, but between Christianity and Christ"; COOK 2000, 107 vermutet einen Versuch Porphyrios', "to persuade Christians to adopt an acceptable Hellenistic approach to Jesus. Book III of the work on oracles has a section that G. Wolff entitled 'Who are the heroes' immediately before the section in which Porphyry treated Christianity. A commentator (on Theophrastus) remarked that Porphyry believed Dionysus and Heracles were originally mortal. Porphyry includes an oracle of Apollo at Miletus which describes the ascent of the soul to heaven in response to a question concerning whether the soul survives death or is dissolved. Using these views on heroes and souls, Porphyry could make sense of Jesus" (wobei ergänzend zu bemerken ist, dass das Heroisierungsparadigma für die orphische Eschatologie bestimmend und über diese von Platon in seine Seelenlehre integriert wurde; für Porphyrios stand diese Platonische Lehre ohne Zweifel im Vordergrund). Auf die Virulenz der Porphyrianischen Ausführungen im Hinblick auf den wenig später ausbrechenden Arianischen Streit verweist WILKEN 1984, 160.

[125] Ob sie Ausdruck einer "resignation to the permanence of the church" war (HARGIS 1999, 87, der fortfährt: "Earlier, Celsus had expressed the desire that Christians would somehow return to their senses; Porphyry entertained no such hope"), bleibe dahingestellt; Hargis vermutet (a.a.O. 87f.) ausserdem, dass "Porphyry's oracles concerning Jesus may reflect a growing tolerance of the Jewish elements in Christianity".

[126] In eine ähnliche Richtung wie Porphyrios' *Orakelphilosophie* zielt offenkundig auch Amelios' Auslegung des Johannesprologs, cf. DÖRRIE 1976, 497: "Mais Amélius n'accepte pas que le message de saint Jean ait pour objet un fait singulier et historique. Son interprétation apporte à son sujet une généralisation gigantesque" und 498: "Il semble parler d'un mythe à expliquer dans le sens où son contenu est vrai pour chaque homme" etc. Kelsos wertet christliche Lehren übrigens gerne dadurch ab, dass er sie als "gewöhnlich" (κοινόν) bezeichnet (cf. bei ORIG. *Cels.* 1,4 und 2,5a; ferner 1,5; 1,68; 2,49 etc.).

[127] Cf. IAMBL. *v.P.* 8; STAAB 2002, 211ff.; TOIT 2002, 285 ff.

Lehre gehört, welche mit einem skalierten Übergang von Mensch zu Gott im Laufe verschiedener Wiedergeburten bei progressiver ethischer Vervollkommnung des Menschen rechnet.

Bleibt abschliessend die Frage nach Gemeinsamkeiten und Differenzen der Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre in der *Orakelphilosophie* und in Κατὰ Χριστιανῶν. Vorauszuschicken ist, dass jeder Versuch einer Antwort unter dem Vorbehalt stehen muss, dass unsere Kenntnis beider Werke und ganz besonders der antichristlichen Schrift extrem lückenhaft ist und bei weitreichenden Schlüssen deshalb Vorsicht geboten ist. Beiden Schriften ist ohne Zweifel eine entschieden negative Einschätzung des Christentums gemeinsam. Als Besudelung und Gottlosigkeit (ἀθεότης)[128] wird die christliche Lehre in der *Orakelphilosophie* bezeichnet, unheilbar sind ihre Anhängerinnen und Anhänger (343F.), in Irrtum und Unwissenheit über das Göttliche verstrickt, unfähig, den unsterblichen höchsten Gott, Jupiter, zu erkennen (345F.), obendrein ungebildet und unfromm (346F.,18f.). Die sicheren Fragmente von *Adversus Christianos* lassen ähnlich erkennen, dass Porphyrios mit schärfster Kritik an den Aposteln — Magier, welche die Unbedarftheit ihrer Zuhörer ausnützen[129] —, an Petrus und Paulus (fr. 21) und den Evangelisten mit ihrer Tendenz zur freien Erfindung und ihrer allgemeinen *falsitas*[130] nicht zurückgehalten hat.

Damit hören die Gemeinsamkeiten allerdings bereits weitgehend auf.[131] Von einer auch nur entfernt positiven Aussage über

[128] Cf. auch 346F.,17f. Smith oben S.177; allgemein HARNACK 1905.

[129] Fr. 4f. Harnack; cf. fr. 20, auch fr. 8 und 25.

[130] Cf. fr. 2 und fr. 11 Harnack.

[131] Deswegen ergeben sich auch kaum je Abgrenzungsprobleme. Höchstens bei der Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre von der Vergänglichkeit der Welt in 344aF. Smith mag man sich fragen, ob das Fragment nicht ebenfalls in *adv.Chr.* aufgenommen werden sollte (allerdings könnte dieses Thema an sich auch in einer *Orakelphilosophie* verhandelt worden sein).

die Hebräer oder über Christus, wie sie für die *Orakelphilosophie* charakteristisch ist,[132] fehlt in den freilich spärlichen Fragmenten aus Κατὰ Χριστιανῶν jede Spur. Zwar ist die *Orakelphilosophie* in Bezug auf Jesus insofern widersprüchlich, als Porphyrios den Gegensatz zwischen dem Orakel, welches Apollon an den verzweifelten Ehemann erteilt hat und in dem Jesus ganz negativ beurteilt wird, und dem erläuterten Hekateorakel nicht ausgeglichen hat. Doch verdient Beachtung, dass er letzterem soviel Raum lässt und dass er seinen fingierten Adressaten explizit auffordert, den in den Himmel gefahrenen Jesus, der damit aus Porphyrios' Sicht gewiss als ein δαίμων neben vielen anderen, ebenfalls vergöttlichten Frommen zu verehren ist, nicht zu lästern (sonst würde er seinen Zorn auf sich ziehen). Diese Haltung gemahnt derart stark an Numenios, dass man sich fragen muss, ob Eunapios' Vermutung am Ende nicht doch gerechtfertigt war und es sich hier tatsächlich um ein eher frühes Werk des Porphyrios handelt, welches möglicherweise noch stärker unter dem Einfluss dieses pythagoreisierenden Platonikers stand.[133] Bekanntlich rechnete Numenios — anders als Kelsos,[134] jedoch in Übereinstimmung mit dem Porphyrios der *Orakelphilosophie* — die Juden zusammen mit den Brachmanen, (babylonischen) Magiern und Ägyptern zu den alten Kulturvölkern, in deren Riten, Lehrmeinungen und Kultbauten sich Reste einer älteren, hinter Pythagoras und Platon stehenden Urweisheit erhalten hätten.[135] Daher scheute er sich auch nicht,

[132] Cf. 323–324F. Smith, ferner auch 344F. und 346F.

[133] Cf. allgemein zum Einfluss des Numenios ZAMBON 2002, 172: "Porphyre a sans aucun doute eu affaire à l'œuvre de ce philosophe soit dans sa période de formation, soit durant le séjour 25 auprès de Plotin. Celui-ci en effet faisait lire pendant ses leçons les œuvres, entre autres, de Cronius et de Numénius" etc.; die Nähe des Porphyrios zu Numenios betont bereits PROCL. *in Plat.Ti.* 20 D, I p.77,22ff. Diehl = PORPH. *in Plat.Ti.* fr. X, p.15–16 Sodano (...) ὃν (sc. τὸν φιλόσοφον Πορφύριον) καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νουμενίου παραδόσεως.

[134] Cf. u. a. ZAMBON 2002, 241f.

[135] NUMEN. fr.1 des Places; dazu BALTES 1999. Cf. auch PORPH. *de regressu animae* 302F.,12ff. Smith; allgemein ZAMBON 2002, 196: "Un aspect particulier qui relie l'"orientalisme' de Porphyre à celui de Numénius est représenté par l'intérêt que les deux auteurs ont manifesté à l'égard de la tradition hébraïque" etc.

"an vielen Stellen seiner Schriften die Lehren des Mose und der Propheten darzustellen und sie in nicht unglaubwürdiger Weise allegorisch zu deuten", wie Origenes schreibt.[136] Selbst eine Geschichte über Jesus soll er dargelegt und allegorisiert haben, was, auch wenn dabei Jesu Name offenbar nicht genannt wurde, doch auf eine nicht völlig feindselige Einstellung des Numenios Christus gegenüber schliessen lässt.[137]

Eine solche integrative Position[138] steht in markantem Kontrast zur allgemeinen Stossrichtung von Κατὰ Χριστιανῶν, wie sie Eusebios skizziert: Porphyrios habe in diesem Werk den Versuch unternommen, 1) die heiligen Schriften zu verleumden und 2) deren christliche Ausleger zu schmähen und sie zu verunglimpfen, wobei er es insbesondere auf Origenes abgesehen habe.[139] Wie wir in der *Praeparatio evangelica* weiter erfahren, scheint Porphyrios dabei nicht nur die Christen, sondern auch die Hebräer, Mose und die auf ihn folgenden Propheten mit Lästerungen überzogen zu haben.[140] Davon hat sich in den kümmerlichen Fragmenten mehr oder weniger nichts erhalten.[141] Der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des Eusebios tut

[136] ORIG. *Cels.* 4,51 = NUMEN. fr.1c des Places; cf. ZAMBON 2002, 196ff.

[137] NUMEN. fr.10 a des Places.

[138] Vgl. auch HULEN 1933, 27f. und ZAMBON 2002, 203f. für Stellen in anderen Werken des Porphyrios, wo dieser sich auf die Bibel bezieht.

[139] EUS. *hist.eccl.* 6,19,2, in der Einleitung zu PORPH. *adv.Chr.* fr. 39 Harnack; ZAMBON 2002, 202 versucht den Wert von Eusebios' Zeugnis in Frage zu stellen, doch stützt er sich in seiner Auffassung, dass die erhaltenen Fragmente von *Adv.Chr.* keine "attitude particulièrement polémique contre Moïse et les prophètes hébreux" zeigten, auf eine überholte Deutung von fr.40 Harnack: wie GOULET 2001 (= ders. 1977) gezeigt hat, stellt dieses kein unabhängiges Zeugnis dar, sondern "une déduction opérée par Eusèbe à partir de la citation de Porphyre sur Sanchuniathon que nous présente le fragment 41 (...) dans ce passage, Porphyre ne proposait aucune date pour Moïse" etc. (a.a.O. 256 = 1977, 152f.). Differenziert HARGIS 1999, 71f.

[140] *praep.ev.* 10,9,12.

[141] Cf. immerhin fr.39 τῆς (...) μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν, ferner τοῖς ὀθνείοις μύθοις; cf. auch MEREDITH 1980, 1131ff.; COOK 2000, 128ff.; fr.40f. könnte im übrigen ein Indiz dafür sein, dass Porphyrios mit Hilfe des Geschichtswerks des Sanchuniathon/Philon von Byblos Aussagen des AT über die jüdische Geschichte als falsch widerlegt haben mag.

dies keinen Abbruch. Schliesslich konnte er die beiden Werke noch als ganze lesen, musste also wissen, worauf sie im Kern je hinausliefen. Mit der *Orakelphilosophie*, einer Zusammenstellung paganer Orakel, aus denen sich fundamentale philosophische Wahrheiten ableiten liessen und die damit dem Platonismus eine göttliche Legitimation verliehen, ist eine solche philologische Auseinandersetzung mit den Schriften des AT und NT schwerlich vereinbar.

Dass die *Orakelphilosophie* als religionsphilosophische Schrift letztlich ebenfalls der Selbstvergewisserung der *pagani* in einer Zeit des Umbruchs diente und gewiss dazu geeignet war, durch die philosophische Vertiefung die traditionelle Frömmigkeit zu stärken, sei damit keinesfalls in Abrede gestellt. Nur deutet in Eusebios' Ausführungen über den Inhalt und in den erhaltenen Fragmenten nichts darauf hin, dass die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum im Zentrum stand.[142] Dies käme im Grunde wohl auch einer Überschätzung der Wichtigkeit des Christentums für Porphyrios gleich. So unsympathisch ihm die christliche Religion gewesen sein dürfte, war es doch kaum so, dass seine ganze Obsession dieser Frage galt. Auf der anderen Seite ist es in einer Zeit, in der das Christentum immer stärker die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenkte, an sich geradezu selbstverständlich, dass ein heidnischer Intellektueller und höchst produktiver Schriftsteller wie Porphyrios nicht nur in der speziell diesem Thema gewidmeten Widerlegungsschrift, sondern ebenfalls an anderen Stellen seines Werkes, wenn auch eher beiläufig, auf diese Bewegung und ihre Lehren eingeht.

Es scheint im übrigen bezeichnend, wie unterschiedlich Eusebios auf die beiden Werke reagierte: Während er gegen die Schrift Κατὰ Χριστιανῶν, die mit ihrer scharfsinnigen, oft sehr präzise philologisch argumentierenden Kritik den christlichen Apologeten einige heikle Denkaufgaben stellte, eine

[142] Man kann ja auch heute über Religion schreiben, ohne dass die westlich-islamische Konfrontation deswegen unbedingt das Hauptthema darstellen muss.

monumentale Widerlegung verfasste,[143] konnte er umgekehrt aus der *Orakelphilosophie*, und nur aus dieser, für ihn besonders wertvolle, da heidnische, Zeugnisse für die 'dämonische', bösartige Natur der paganen Religion und für die überlegene Sittlichkeit und Weisheit Christi gewinnen.[144] Dies sowie die Tatsache, dass er die beiden Werktitel, auch wenn er mitunter bei Zitaten aus der *Orakelphilosophie* den Autor zugleich als Verfasser einer antichristlichen Schrift kennzeichnet,[145] stets klar auseinanderhält und ihnen je verschiedene Inhalte zuschreibt, sind allein schon ausreichende Indizien dafür, dass man gut beraten ist, die beiden Schriften trotz punktueller Übereinstimmungen weiterhin grundsätzlich voneinander zu unterscheiden.

BIBLIOGRAPHIE

BALTES 1999 M. BALTES, "Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren", in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by J.J. CLEARY (Aldershot-Brookfield-Sydney-Singapore 1999), 115–138.

[143] Vgl. oben Anm.1. Nach BARNES 1981, 174f. und 178ff. sind die *Praeparatio* und die *Demonstratio evangelica* Eusebios' eigentliche Antwort auf Porphyrios' Einwände; zurückhaltender (im Anschluss an KOFSKY 2000, 250ff., 274) CARRIKER 2003, 44: "Even if the *PE* and *DE* are not intended as a specific response to Porphyry's attack on Christianity, a response that Eusebius presumably made in his *Against Porphyry*, Porphyry represented the most recent, most complete, and most effective of the pagan challenges to Christianity and so figures prominently in many of the subjects (...) that Eusebius treated when he decided to compose his exhaustive defence of Christianity".

[144] Er instrumentalisiert die *Orakelphilosophie* dabei als Beweis für die Richtigkeit der eigenen Abwendung von der 'dämonischen' alten Religion (cf. u. a. EUS. *praep.ev.* 5,15,3); möglicherweise reagierte er damit auf einen Vorwurf, den wie andere pagane Kritiker auch Porphyrios gegen die Christen erhoben haben dürfte; allerdings lässt sich die bei HARNACK als fr.1 aufgeführte Stelle aus EUS. *praep.ev.* 1,2,1ff. — trotz der eindringlichen Untersuchung von WILAMOWITZ (1900) — nicht mit letzter Sicherheit dem Porphyrios zuschreiben; cf. BARNES 1994, 65 und COOK 2000, 133f.

[145] Diese Charakterisierung hat rhetorisch jeweils die Funktion, die Glaubwürdigkeit von Porphyrios' Zeugnis noch zu erhöhen ("selbst/gerade auch der Christenfeind Porphyrios bezeugt [...]").

BARNES 1973 T.D. BARNES, "Porphyry *Against the Christians*. Date and the Attribution of Fragments", in *JThS* 24 (1973), 424–442.

BARNES 1981 T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981).

BARNES 1991 T.D. BARNES, "Pagan Perceptions of Christianity", in *Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. In honour of W.H.C. Frend*, ed. by I. HAZLETT (London 1991), 231–243.

BARNES 1994 T.D. BARNES, "Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting", in *BICS* 39 (1994), 53–65.

BARNES 2001 T.D. BARNES, "Monotheists All?", Review article in *Phoenix* 55 (2001), 142–162.

BEATRICE 1988 P.F. BEATRICE, "Un oracle antichrétien chez Arnobe", in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)* (Roma 1988), 107–129.

BEATRICE 1989 P.F. BEATRICE, "Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan", in *VChr* 43 (1989), 248–281.

BEATRICE 1990 P.F. BEATRICE, "La croix et les idoles d'après l'apologie d'Athanase «Contre les Païens»", in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, ed. por A. GONZÁLEZ BLANCO y J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, Antigüedad y cristianismo 7 (Murcia 1990), 159–177.

BEATRICE 1991 P.F. BEATRICE, "Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question", in *Kernos* 4 (1991), 119–138.

BEATRICE 1992 P.F. BEATRICE, "Towards a New Edition of Porphyry's Fragments against the Christians", in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ — "Chercheurs de sagesse". Hommage à J. Pépin*, éd. par M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, D. O'BRIEN, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131 (Paris 1992), 347–355.

BEATRICE 1993 P.F. BEATRICE, "ANTISTES PHILOSOPHIAE. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz", in *Augustinianum* 33 (1993), 31–47.

BEATRICE 1994 P.F. BEATRICE, "On the Title of Porphyry's Treatise against the Christians", in *ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, a cura di G. SFAMENI GASPARRO (Roma 1994), 221–235.

BEATRICE 1995a P.F. BEATRICE, "Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie", in *Origeniana sexta*, éd. par G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, BETHL 118 (Leuven 1995), 579–590.

BEATRICE 1995b P.F. BEATRICE, "Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy", in *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), 403–418.

BEATRICE 1997 P.F. BEATRICE, "Porphyrius", in *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), 54–59.

BEATRICE 2001 P.F. BEATRICE, *Anonymi monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Supplements to Vigiliae Christianae 56 (Leiden-Boston-Köln 2001).

BENOÎT 1947 P. BENOÎT, "Un adversaire du christianisme au IIIe siècle", in *RBi* 54 (1947), 543–572.

BENOÎT 1978 A. BENOÎT, "Le 'Contra Christianos' de Porphyre: où en est la collecte des fragments?", in *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, éd. par A. BENOÎT, M. PHILONENKO, C. VOGEL (Paris 1978), 261–275.

BERNABÉ 1995 A. BERNABÉ, "Una etimología platónica: ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ", in *Philologus* 139 (1995), 204–237.

BERNABÉ 1998 A. BERNABÉ, "Platone e l'Orfismo", in *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, a cura di G. SFAMENI GASPARRO, Hierà: Collana di studi storico-religiosi 2 (Cosenza 1998), 37–97.

BIDEZ 1913	J. BIDEZ, *Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien* (Gent 1913).
BONWETSCH 1891	G.N. BONWETSCH, *Methodius von Olympus.* I: *Schriften* (Erlangen-Leipzig 1891).
BRISSON 1990	L. BRISSON, "L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* par Porphyre", in *Kernos* 3 (1990), 77–88.
BURKERT 1977	W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Die Religionen der Menschheit, Bd. 15 (Stuttgart 1977).
CAMERON 1967	A. CAMERON, "The Date of Porphyry's ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ", in *CQ* N.S. 17 (1967), 382–384.
CARRIKER 2003	A. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Supplements to Vigiliae Christianae 67 (Leiden-Boston 2003).
CASADESÚS BORDOY 1997	F. CASADESÚS BORDOY, "Orfeo y Orfismo en Platón", in *Taula* 27–28 (1997), 61–73.
CHADWICK 1959	H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Cambridge 1959).
COOK 1998	J.G. COOK, "A Possible Fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian", in *ZAC* 2 (1998), 113–122.
COOK 2000	J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 3 (Tübingen 2000).
CULDAUT 1992	F. CULDAUT, "Un oracle d'Hécate dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin: 'Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux' (XIX,23,2)", in *REAug* 38 (1992), 271–289.
DIGESER 1998	E. DEPALMA DIGESER, "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration", in *JRS* 88 (1998), 129–146.

DIGESER 2000 E. DEPALMA DIGESER, *The Making of a Christian Empire. Lactantius & Rome* (Ithaca-London 2000).

DIGESER 2004 E. DEPALMA DIGESER, "An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution", in *CPh* 99 (2004), 57–77.

DÖRRIE 1960 H. DÖRRIE, Rez. von"John J. O'Meara: Porphyry's philosophy from oracles in Augustine", in *Gnomon* 32 (1960), 320–326.

DÖRRIE 1976 H. DÖRRIE, "Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon Saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép.év. 11,19,1–4]", in *Platonica minora*, Studia et testimonia antiqua 8 (München 1976), 491–507 (= *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, éd. par J. FONTAINE et Ch. KANNENGIESSER [Paris 1972], 75–87).

FIEDROWICZ 2000 M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn-München-Wien-Zürich 2000).

FORRAT 1986 M. FORRAT, *Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès.* Introduction, traduction et notes. Texte grec établi par E. DES PLACES, Sources Chrétiennes 333 (Paris 1986).

FREDE 1999 M. FREDE, "Eusebius' Apologetic Writings", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN, S. PRICE (Oxford 1999), 223–250.

GOULET 1982a R. GOULET, "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre", in *Hermes* 110 (1982), 443–457.

GOULET 1982b R. GOULET, "L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*", in *Porphyre. La vie de Plotin. Tome I. Travaux préliminaires et index grec complet*, par L. BRISSON *et alii*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6 (Paris 1982), 369–412.

GOULET 2001 R. GOULET, "Porphyre et la datation de Moïse", in *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive* (Paris 2001), 245–266 (= *RHR* 1977, N° 192, 137–164).

GOULET 2003 R. GOULET, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès*, I: Introduction générale; II: Édition critique, traduction et commentaire (Paris 2003).

GOULET 2004 R. GOULET, "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les Chrétiens*", in *Hellénisme et christianisme*, éd. par M. NARCY et É. REBILLARD (Villeneuve d'Ascq 2004), 61–109.

HADOT 1960 P. HADOT, "Citations de Porphyre chez Augustin (À propos d'un ouvrage récent)", in *REAug* 6 (1960), 205–244.

HARGIS 1999 J.W. HARGIS, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic* (New York 1999; 2001²).

HARNACK 1905 A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Texte und Untersuchungen N.F. 13,4 (Leipzig 1905), 1–16.

HARNACK 1916 A. VON HARNACK, *Porphyrius "Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandl. Königl. Preuss. Akad. Wiss. 1916, Phil.-hist. Kl. Nr. 1 (Berlin 1916).

HARNACK 1921a A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, SB Preuss. Akad. Wiss. 1921 (Berlin 1921), 266-284.

HARNACK 1921b A. VON HARNACK, *Nachträge zur Abhandlung "Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen"*, SB Preuss. Akad. Wiss. 1921 (Berlin 1921), 834-835.

HARNACK 1958² A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* Teil I,2: *Die Überlieferung und der Bestand* (Leipzig 1958²; Berlin 1893¹).

HOFFMANN 1994 — R.J. HOFFMANN, *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains.* Edited and Translated with an Introduction and Epilogue (Amherst, New York 1994).

HULEN 1933 — A.B. HULEN, *Porphyry's Work Against the Christians. An Interpretation*, Yale Studies in Religion 1 (New Haven 1933).

JOHNSTON 1990 — S.I. JOHNSTON, *HEKATE SOTEIRA. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, American Classical Studies 21 (Atlanta, Georgia 1990).

KINZIG 1998 — W. KINZIG, "War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?", in *Mousopolos Stephanos. Festschrift für H. Görgemanns*, hrsg. von M. BAUMBACH, H. KÖHLER, A.M. RITTER, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N.F., 2. Reihe, Bd. 102 (Heidelberg 1998), 320–332.

KOFSKY 2000 — A. KOFSKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism* (Leiden-Boston 2000).

LABRIOLLE 1934 — P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris 1934).

LANE FOX 1986 — R. LANE FOX, *Pagans and Christians* (Harmondsworth 1986).

LIEFFERINGE 1999 — C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des 'Oracles Chaldaïques' à Proclus*, Kernos, Suppl. 9 (Liège 1999).

LINGUITI 1999 — A. LINGUITI, "Porphyrius", in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* I, 1***, a cura di F. ADORNO (Firenze 1999), 623–633.

MADEC 1992 — G. MADEC, "Le Christ des païens d'après le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin", in *RecAug* 26 (1992), 3–67.

MEREDITH 1980 — A. MEREDITH, "Porphyry and Julian Against the Christians", in *ANRW* II 23,2 (Berlin-New York 1980), 1119–1149.

MILLAR 1997 — F. MILLAR, "Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom", in *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, ed. by J. BARNES and M. GRIFFIN (Oxford 1997), 241–262.

MONAT 1973 — P. MONAT, *Lactance. Institutions divines.* Livre V, tome II: Commentaire et Index, Sources Chrétiennes 205 (Paris 1973).

MOREAU 1954 — J. MOREAU, *Lactance. De la mort des persécuteurs.* II. Commentaire, Sources Chrétiennes 39 (Paris 1954).

MRAS 1954 — *Eusebius, Werke.* VIII: *Die Praeparatio Evangelica. I–X*, hrsg. von K. MRAS. I: Einleitung, die Bücher I bis X (Berlin 1954).

NEBES 1998 — N. NEBES, "Zum sprachlichen Verständnis des Fragmentes aus Porphyrios 'Gegen die Christen' bei Michael dem Syrer", in *ZAC* 2 (1998), 268–273.

O'MEARA 1959 — J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959).

O'MEARA 1969 — J.J. O'MEARA, "Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum", in *RecAug* 6 (1969), 103–139.

PIRIONI 1985 — P. PIRIONI, "Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del ΚΑΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ", in *RSCI* 39 (1985), 502–508.

RIEDWEG 1987 — Chr. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26 (Berlin-New York 1987).

RIEDWEG 1994 Chr. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?). Ad Graecos de vera religione (bisher "Cohortatio ad Graecos")*, Einleitung und Kommentar, Schweiz. Beiträge zur Altertumswissenschaft 25 (Basel 1994).

RIEDWEG 2001 Chr. RIEDWEG, "Seelenwanderung", in *DNP* 11 (Stuttgart-Weimar 2001), 328–330.

RINALDI 1997 G. RINALDI, *La Bibbia dei Pagani*, I: *Quadro storico* (Bologna 1997).

ROBERT 1968 L. ROBERT, "Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon", in *CRAI* 1968, 568–599.

SCHÄUBLIN 1970 Chr. SCHÄUBLIN, "Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?", in *MH* 27 (1970), 58–63.

SIMMONS 1995 M.B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian* (Oxford 1995).

SIMMONS 1997 M.B. SIMMONS, "The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: The Case of Arnobius and Porphyry", in *Studia Patr.* 31 (1997), 349–356.

SIRINELLI/DES PLACES 1974 *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique.* Introduction générale — Livre I. Introd., texte grec, traduction et commentaire par J. SIRINELLI et Ed. DES PLACES, Sources Chrétiennes 206 (Paris 1974).

SMITH 1974 A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague 1974).

STAAB 2002 G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichus von Chalkis* (München-Leipzig 2002).

TOIT 2002 — D.S. DU TOIT, "Heilsbringer im Vergleich: Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs Vita Pythagorica", in *Iamblichus, Pythagoras: Legende-Lehre-Lebensgestaltung.* Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. VON ALBRECHT, J. DILLON, M. GEORGE, M. LURJE, D.S. DU TOIT, Sapere 4 (Darmstadt 2002), 275–294.

VICTOR 1997 — *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet*, eingel., hrsg., übers. und erklärt von U. VICTOR (Leiden 1997).

WHITTAKER 1989 — J. WHITTAKER, "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", in *Editing Greek and Latin Texts.* Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, Univ. of Toronto 6–7 November 1987, ed. by J.N. GRANT (New York 1989), 63–95.

WHITTAKER 2001 — H. WHITTAKER, "The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella", in *SO* 76 (2001), 150–168.

WILAMOWITZ 1900 — U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, "Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrios gegen die Christen", in *ZNTW* 1 (1900), 101–105.

WILKEN 1979 — R.L. WILKEN, "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith", in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant*, ed. by W.R. SCHOEDEL and R.L. WILKEN (Paris 1979), 117–134.

WILKEN 1984 — R.L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven-London 1984).

WINKELMANN 1991 — F. WINKELMANN, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte* (Berlin 1991).

WOLFF 1856 *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, edidit G. WOLFF (Berlin 1856; Repr.Nachdr. Hildesheim 1962).

ZAMBON 2002 M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Histoire des doctrines de l'antiquité classique 27 (Paris 2002).

DISCUSSION

A. Birley: Your discussion of the *Orakelphilosophie* [p.179ff.] and, in particular, the quotation of Hargis in your n.108 inevitably reminds a devotee of the *Historia Augusta* of the famous passage in which Severus Alexander is alleged to have had *in lar<ar>io suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et (...) Christum, Abraham et Orfeum et huius<modi> ceteros habebat ac maiorum effigies* (*HA Alex.Sev.* 29,2). The language nicely recalls Porphyry fr. 345aF.,28f. Smith *viri pietate praestantissimi est illa anima.* Although, it is astonishing, some still accept this invention as fact, it clearly reflects the attempt of the anonymous author of the *HA* to rewrite the history of the third century as it should have been. François Paschoud, who has discussed this eloquently on many occasions, can certainly explain this interpretation better than I. At any rate, it is an example of how Porphyry's view of Christ was attractive to pagans a century later.

F. Paschoud: Ce passage exprime en effet la tendance évidente de l'anonyme de la fin du 4e siècle de souligner la tolérance d'un empereur comme Sévère Alexandre. Celle-ci est censée constituer un modèle pour les empereurs chrétiens contemporains.

L. Perrone: Vorrei ritornare sul senso dell' 'operazione culturale' rappresentata dalla *Philosophia ex oraculis* che Riedweg ha posto così bene in evidenza. Sono colpito dall'analogia apparente con l'impresa dell'interpretazione allegorica della Bibbia presso i cristiani. In un certo senso gli scritti sacri sono visti anch'essi, a titolo di testi profetici, come degli 'oracoli' (λόγια). Anche il concetto di αἰνίγματα, riferito a entrambi i tipi di testi,

sembra condurci a questo stesso ordine di idee. Si può allora pensare che l'opera di Porfirio, sebbene non fosse animata da un'esplicita polemica anticristiana, 'concorresse' in certo senso con l'interpretazione cristiana della Bibbia?

Chr. Riedweg: Auf struktureller Ebene ist der Umgang mit den je als göttlich verehrten Texten ohne Zweifel vergleichbar. Dennoch wäre ich vorsichtig mit einer allzu engen Parallelisierung, da ja die Betrachtung der Heiligen Schrift als 'Orakel', nicht anders als deren übertragene Interpretation, Teil der Hellenisierung des hebräischen Erbes bei Philon und dessen Vorläufern ist, während Porphyrios' Umgang mit den Orakeln aus der paganen Tradition allein ausreichend zu erklären ist.

L. Perrone: A varie riprese ho avvertito il problema del rapporto fra Porfirio e Celso, che è stato presentato alla luce di un'impostazione molto interessante. Anche se non possiamo affermare con certezza che Porfirio abbia letto l'Ἀληθὴς λόγος, sembrerebbero esserci punti di contatto. Penso che in qualche misura l'obiettivo della *Philosophia ex oraculis* possa considerarsi in continuità con lo sforzo di Celso di ricollegarsi ad una tradizione religiosa per estrarne la sua verità filosofica. Nell'approccio di entrambi gli autori a quelli che in qualche modo potremmo chiamare "uomini divini" (θεῖοι ἄνδρες) abbiamo un elemento di dipendenza più o meno diretta tra Porfirio e Celso oppure esso è debitore di un contesto filosofico e religioso più ampio?

Chr. Riedweg: Tatsächlich scheint der Denkansatz beider Platoniker in mancher Hinsicht sehr ähnlich. Inwieweit die evidenten Parallelen auf eine direkte Beeinflussung des Porphyrios durch Kelsos zurückzuführen sind oder ob beide einer im damaligen Platonismus relativ weit verbreiteten Ansicht folgen, lässt sich wohl nur schwer entscheiden. Jedenfalls geht ähnlich wie Kelsos und Porphyrios auch Numenios von einer Urweisheit aus, die alten Kulturvölkern eigen war und durch herausragende Menschen wie Pythagoras und Platon vertieft und weitergegeben wurde.

L. Perrone: Come s'inserisce il *Contra Hieroclem* nel quadro disegnato dalla relazione? Mi pare che, almeno in base alla testimonianza di Eusebio, lo scritto di Ierocle avesse come tema dominante il confronto (σύγκρισις) tra la vita di Apollonio di Tiana e quella di Cristo. L'intento era dunque diverso da quello che emerge dalla *Philosophia ex oraculis*. La messa in discussione della figura di Gesù, svalutata rispetto al 'santo' del paganesimo, sembra riportarci piuttosto ai termini della polemica di Celso.

F. Paschoud: Cet Apollonius était en général à la mode au 4e siècle. Il suffit de mentionner Nicomaque Flavien qui, selon Sidoine Apollinaire, *epist.* 8,3,1, avait republié en latin la vie de Philostrate. On peut parler de cet Apollonius comme d'une figure emblématique représentant pour les derniers païens un pendant à la personne du Christ.

Chr. Riedweg: Schon Porphyrios *adv.Chr.* fr.4 Harnack verweist im Zusammenhang mit den Wundertaten (der Apostel?) auf Apollonius; vgl. dazu Frede 1999, 234.

M. Alexandre: Pour l'oracle d'Hécate (Porph. fr. 345F.,33-34 et 345aF.,41 Smith) διὰ τί ἐκολάσθη / *cur ergo damnatus est*: Peut-on préciser le sens du verbe: châtiment, condamnation, plutôt que "souffrance" (trad. Ferrar)? L'oracle semble simplement répondre à ce scandale — un homme pieux châtié, condamné — par l'exposition générale: "le corps est toujours exposé à des tortures affaiblissantes (?), mais l'âme des hommes pieux attend la plaine céleste".

Chr. Riedweg: Die Übersetzung Ferrars ist in der Tat unglücklich. Zugleich kann kaum ein Zweifel bestehen, dass mit der Verurteilung auch das dadurch verursachte und für die zeitgenössische philosophische Theologie höchst anstössige Leiden Jesu mit in den Blick genommen wird (vgl. Kelsos bei Orig. *Cels.* 2,39 ἐκολάσθη καὶ τοιαῦτα ὑπέμεινε).

M. Alexandre: Il serait peut-être intéressant de comparer ce texte aux textes antérieurs soulevant le scandale de la mort du Christ pour les païens, cf. par ex. Iust. *1 Apol.* 13,4 (au second rang après Dieu éternel, un homme crucifié: une folie; cf. *Dial.* 32,1; 38,1); Lucien, *Peregr.* 13 (ils adorent un sophiste empalé, crucifié); Celse, *ap.* Orig. *Cels.* 2,44: "on pourrait dire avec une égale impudence d'un brigand et d'un assassin mis au supplice: ce n'était pas un brigand, mais un dieu, car il a prédit à ses complices qu'il souffrirait le genre de supplice qu'il a souffert"; 2,63: il aurait dû apparaître à ses ennemis; 2,68: il aurait dû disparaître de la croix; 7,53: vie très infâme, mort très lamentable. En quoi le texte porphyrien se caractérise-t-il par rapport à ces attaques païennes antérieures (un Dieu crucifié comme un esclave, un malfaiteur)?

Chr. Riedweg: Der entscheidende Unterschied besteht m. E. darin, dass Christi Verurteilung und sein Leiden gewissermassen entpersonalisiert und als Sinnbild für die generelle Situation des Menschen gemäss orphisch-platonischer Weltsicht interpretiert werden. Das (von F. Paschoud hervorgehobene) Skandalon des schändlichen Kreuzestodes wird in diesem (Christus in die pagane Religionsphilosophie einordnenden) Orakel wohl bewusst in den Hintergrund gedrängt.

A. van den Hoek: In Origen's *Cels.* there is a surprising passage in which Celsus states that the choice of a condemned criminal as god is the wrong choice. Celsus expresses the idea that a far more suitable person than Jesus would be "Jonah with his gourd, or Daniel who escaped from the wild beasts or those of whom stories yet more incredible than these are told" (7,53).

On the issues of suffering and the crucifixion: it is striking how representations of the cross and martyrdom are rather late features of early Christian imagery. The first (secure) image of the crucifixion seems to be on the wooden doors of S. Sabina in Rome (422–432); see, for example, John Herrmann and Annewies van den Hoek, "Thecla the Beast Fighter. A Female

Emblem of Deliverance in Early Christian Popular Art", in *In the Spirit of Faith: Studies in Philo and Early Christianity in Honor of David Hay*, ed. by D.T. Runia and G.E. Sterling, Studia Philonica 13 (Providence, Rhode Island 2001), 212–249.

VI

EBERHARD HECK

DEFENDERE — INSTITUERE. ZUM SELBSTVERSTÄNDNIS DES APOLOGETEN LACTANZ

Lactanz,[1] mit vollem Namen *Lucius Caelius Firmianus qui et Lactantius*,[2] ist der letzte der sechs[3] christlichen Apologeten lateinischer Sprache bis zur Zeit Constantins und ist Zeitzeuge der 'constantinischen Wende', der Vorgänge, die dazu führten, daß Constantin das schon 311 von Galerius lizenzierte Christentum seit 312/313 bevorzugte. Sein Hauptwerk sind die sieben Bücher *Diuinae institutiones*,[4] die er zwischen 303 und 311 verfaßte,

[1] Über ihn grundlegend A.WLOSOK, in *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* (*HLL*) 5 (München 1989), 375-404 mit weiterführender Literatur; kürzer DIES., in *Theologische Realenzyklopädie* 20 (1990), 370-374. — Stefan Freund, Eichstätt, danke ich für Beschaffen der umfassenden Datenbank von J. BRYCE, *Bibliography of Lactantius*, revised version 2003, unter der Internet-Adresse: http://www. acad.carleton.edu/curricular/CLAS/lactantius.biblio.htm.

[2] Zum Namen WLOSOK, in *HLL* 5, 378 (Lit.2, Namen). Das Gentile ist *Caelius*; *Caecilius* ist Überlieferungsfehler.

[3] Außer Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Arnobius und Lactanz gehört dazu Commodian; vgl. Lactantius, *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von E. HECK und G. SCHICKLER (München/Leipzig 2001), 23-26 mit Verweisen auf die Artikel in *HLL* 4 (1997) und 5 (1989) von A. WLOSOK (Cyprian, Arnobius, Lactanz), H. TRÄNKLE (Tertullian) und mir (Minucius Felix, Commodian).

[4] Dazu WLOSOK (wie Anm.1), 385-391. — *Inst.* zitiere ich nach der immer noch maßgebenden Edition von S. BRANDT, CSEL 19 (1890); für Bücher I und II gebe ich den von Antonie WLOSOK und mir für die Bibliotheca Teubneriana konstituierten Text, wo diese beiden Bücher als erste von vier Lieferungen 2005 erscheinen sollen. P. MONATs Ausgaben der Bücher I, II, IV und V sind trotz manchmal besserer Textgestaltung vor allem wegen mangelhafter Kollationen weit

einige Zeit später selber epitomierte und gegen Ende seines Lebens nochmals bearbeitete, ohne diese Neuausgabe abschließen zu können; auf diese Daten komme ich nachher zu sprechen.

Die Absicht des Werkes läßt der Titel nicht ohne weiteres erkennen, aber daß es das Christentum gegen Angriffe aus der nichtchristlichen griechisch-römischen Umwelt verteidigen soll, sagt Lactanz im Prooemium des 5. Buches, wo er den Anlaß zu dem Werk darstellt, nämlich die antichristliche Propaganda, die den Beginn der diocletianisch-galerischen Christenverfolgung im Frühjahr 303 begleitete. Hier erklärt er (5,4,1), er habe es geschrieben, "um die Ankläger der Gerechtigkeit zu widerlegen", *ut... accusatores iustitiae refutarem*, bezeichnet es also als apologetisches Werk; auch in der Wendung (§2) *sic agendam mihi hanc causam putaui* erscheint sein Unternehmen geradezu als Plaidoyer vor Gericht. Doch gleich darauf (5,4,3) hebt er sein Vorgehen von dem eines Vorgängers ab:[5] "Auch wenn Tertullian ebendiese Sache vollständig vorgetragen hat in dem Buch, das 'Apologeticum' heißt, habe ich doch, weil es ja eines ist, Anklagenden zu erwidern, was nur auf Verteidigung oder Bestreitung beruht, ein anderes, zu unterweisen, was wir tun, worin zwangsläufig der Bestand der ganzen Lehre enthalten sein muß, mich dieser Mühe nicht entzogen".

Mit *aliud est accusantibus respondere... aliud instituere* formuliert Lactanz keine Alternative — "Tertullian schrieb eine Verteidigungsrede, ich schreibe ein Lehrbuch" —, womit er trotz

davon entfernt, Brandt zu ersetzen; vgl. E. HECK, in *Gnomon* 49 (1977), 366-370 (zu Buch V, SChr 204-205), in *Gnomon* 64 (1992), 592-597 (zu Buch I und II, SChr 326 und 337), in *Gnomon* 72 (2000), 599-602 (zu Buch IV, SChr 377); darunter leidet auch Lactantius, *Divine Institutes*, translated with an introduction and notes by A. BOWEN and P. GARNSEY (Liverpool 2003); s. dort XI: 'Translator's Preface' (die Übersetzung stammt von BOWEN, die Einleitung und die Noten von GARNSEY). Vgl. unten Anm.45.

[5] LACT. *inst.* 5,4,3 *quamquam Tertullianus eandem causam plene perorauerit in eo libro cui Apologetico* [so die meisten Hss., auch MONAT; *Apologeticum* Brandt mit B] *nomen est, tamen quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri, non defugi hunc laborem.* Fortsetzung unten S.227 Anm.94.

der zuvor erklärten apologetischen Absicht die Reihe der Apologeten verlassen würde. Aber er erhebt den Anspruch, mehr zu bieten als Abwehr von Angriffen der Gegner, die nur in *defensio* oder *negatio* bestehe, und bezeichnet dieses 'mehr' als *instituere*, 'unterweisen',[6] und zwar als Unterrichten über die Hauptinhalte der christlichen Lehre. Daß er Tertullian nicht gerecht wird, der im *Apologeticum* auch christliche Glaubens- und Lebensinhalte protreptisch darstellt, lassen wir beiseite[7] und fragen: Bleibt Lactanz mit seinem Anspruch und gegebenenfalls mit dessen Realisierung noch im Rahmen der frühchristlichen Apologetik oder sprengt er ihn? Anders gefragt: Wie unterscheiden oder verbinden sich in seinem Werk und im darin bekundeten Selbstverständnis *defendere* und *instituere*?

Diese Frage läßt sich beantworten anhand einiger Aussagen des Lactanz in den Prooemien des 1. und des 5. Buches, die man in der Durchführung des Werkes verifizieren kann. Ehe wir dazu kommen, gebe ich nach einer kurzen Bemerkung zur Frage einer 'Gattung Apologetik' einen Überblick über Leben und Werk des Lactanz.

Man spricht bisweilen von der christlichen Apologetik als 'Literaturgattung',[8] als 'genre littéraire'.[9] Ein Urteil darüber,

[6] BOWEN (wie Anm.4) übersetzt "setting up something new" (Anmerkung dazu: "L.s Latin picks up the title of the work; *instituere*, to set up"); richtig die sonst unzulängliche Übersetzung von M.F. MCDONALD, (Washington 1964): "give instructions". — W. WINGER, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz* (Frankfurt/M. u.a. 1999), der 126-251 BRANDTs Text (mit Änderungen) und eine Übersetzung der Bücher V und VI gibt, ergänzt "sie (*sc.* die Kläger) zu unterrichten", wohl unnötig.

[7] Vgl. E. HECK, "Lactanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Lactanz", in *Philologus* 132 (1988), 160-179, hier 170 Anm.56; HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 27 Anm.25; s. unten S.227. — Vgl. Fredouille, oben S.41-47.

[8] A. WLOSOK, "Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin" (1974), in A. W., *Res humanae — res divinae. Kleine Schriften* (Heidelberg 1990), 137-156, hier 137; DIES., "Zur lateinischen Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicus Maternus)" (1989), in *Res humanae*, 217-232, hier 217.

[9] J.-C. FREDOUILLE, "L'apologétique chrétienne antique; naissance d'un genre littéraire", in *REAug* 38 (1992), 219-234.

ob dies den Ansprüchen literaturwissenschaftlicher Gattungstheorie genügt, überlasse ich Kompetenteren, teile aber die Auffassung, daß man die Gesamtheit der zur Verteidigung des Christentums verfaßten, mit werbender Unterweisung verbundenen Schriften griechischer und lateinischer Sprache, die ein Teil der griechisch-römischen Literatur der Kaiserzeit ist, hinsichtlich Inhalt, Adressaten und Wirkungsabsicht als Literaturgattung ansehen und die dazu gehörenden Werke in literaturgeschichtlichen Darstellungen dementsprechend rubrizieren kann.[10] Dagegen spricht nicht, daß die christliche Apologetik lateinischer Sprache in sehr verschiedenen literarischen Formen auftritt — die griechische ist etwas homogener —: als Gerichtsrede, Traktat und offener Brief bei Tertullian, als philosophischer Dialog bei Minucius Felix, als Brieftraktat bei Cyprian, als lange nichtdialogische Abhandlung bei Arnobius und Lactanz, und sogar, nämlich beim ins 3. Jahrhundert gehörenden Commodian, als Dichtung. Diese Tatsache hebt auch Michael Fiedrowicz[11] in seinem Überblick hervor; Ausgrenzungen, etwa aufgrund eines der 'Apologie' mit zweifelhaften Prämissen zugewiesenen 'Sitzes im Leben',[12] sind fragwürdig. Wir wollen das nicht vertiefen, behalten aber die Vorgänger des Lactanz und ihre Werke im Auge, um ihn im Verhältnis zu ihnen würdigen zu können.

Kommen wir zur Vita des Lactanz, soweit sie aus wenigen Angaben in seinen Werken, auch aus Anspielungen auf erlebte historische Vorgänge, und wenigen Zeugnissen anderer Autoren

[10] Vgl. E. HECK, "Minucius Felix, der erste christliche Ciceronianer", in *Hyperboreus* 5 (1999), 306-325, hier 306.

[11] M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum* (Paderborn u.a. 2000), 18-23; er berücksichtigt auch kurz Commodian (65).

[12] W. KINZIG, "Der "Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche", in *ZKG* 100 (1989), 291-317, unterscheidet schematisch 'Apologien' als Eingaben, die wirklich auf dem Amtsweg an Kaiser gegangen sein sollen, von — ab Tertullian (297; 316) — 'literarisierter Apologie'; dabei überfordert er 295-298 Eusebs stereotype Titelangaben. Fragwürdig ausgrenzend auch M.B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca* (Oxford 1995), 6-22, wonach ARNOB. *nat.* keine "Christian apology in the traditional meaning" sei (dagegen E. HECK, in *IJCT* 9 [2003], 428 Anm.22).

zu gewinnen ist:[13] Lactanz, um oder kurz vor 250 in Afrika geboren, wurde wohl um 290 von Diocletian als Professor für Rhetorik in dessen Residenz Nikomedien berufen. Zum Christentum trat er erst dort über, nicht lange vor Ausbruch der Christenverfolgung im Februar 303. Den erlebte er in Nikomedien,[14] auch die Verlesung zweier antichristlicher Schriften, deren Autoren er nicht nennt; der eine war ein dortiger, nicht identifizierbarer[15] Philosophieprofessor, der andere ein hoher an der Verfolgung beteiligter Verwaltungsbeamter, der anderweitig bekannte Sossianus Hierocles.[16] Lactanz sah sich veranlaßt, das Christentum gegen solche Angriffe zu verteidigen.[17] Sein Lehramt legte er wahrscheinlich freiwillig nieder.[18] Er blieb in Nikomedien oder in der Nähe, und zwar bis zum definitiven Ende der Verfolgung im Osten des Reiches im Juni 313.

Dafür spricht, daß er in *De mortibus persecutorum*[19] die Dauer der im Westen schon früher beendeten Verfolgung mit 10 Jahren

[13] Grundlegend WLOSOK, in *HLL* 5, 376-379 mit Testimonien und weiterführender Literatur; vgl. HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 11-19. Unbefriedigend GARNSEY (wie Anm.4), 1-3; "on chronological matters" (1 Anm.1) folgt er BARNES (unten Anm.22), da er Anderes anscheinend weniger leicht lesen kann; zudem neigt er zum Fabulieren (so 1 f. zur Rhetorenlaufbahn des Lactanz).

[14] LACT. *inst.* 5,2,2; *mort.pers.* 12,1-13,1; vgl. unten S.226.

[15] Porphyrios sieht in ihm nach Früheren E.DEPALMA DIGESER, "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration", in *JRS* 88 (1998), 129-146. Beweise dafür fehlen. Dagegen spricht, daß der, den Lactanz *inst.* 5,2,3 vorstellt, schon lange in Nikomedien tätig war, nicht nur im Winter 302/3 eine Art 'Gastprofessor', der nach DIGESER 131 auch noch einer der an Diocletians Beratungen vor der Verfolgung beteiligten *iudices pauci et pauci militares* (LACT. *mort.pers.* 11,6) gewesen sein soll. Ihr aus Suggestivfragen (129; 130 u.ö.) erzieltes Ergebnis bietet als gesichert DIES., *The Making of a Christian Empire. Lactantius & Rome* (Ithaca, NY/London 2000), 5-7 (Dokumentation findet man in den hinten stehenden 'Notes', teils solchen zu Verweisnummern im Text, teils kapitelweisen 'General remarks', nur mühsam). Zu Lactanz und Porphyrios s. unten Anm.143; ausführlich Wlosok, oben S.20-28, Riedweg oben S.151-188.

[16] Vgl. LACT. *mort.pers.* 16,4; zur Identität mit reichlicher Dokumentation MOREAU (unten Anm.33), II 292-294.

[17] LACT. *inst.* 5,4,1 f.; dazu unten S.226 f.

[18] Vgl. *inst.* 1,1,8; *opif.* 1,1; dazu unten Anm.52.

[19] LACT. *mort.pers.* 48,13: 10 Jahre und 4 Monate; vgl. E. HECK, MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ *oder: Die Bestrafung des Gottesverächters* (Bern u.a. 1987), 207 Anm.73; WLOSOK, in *HLL* 5, 378.

und 4 Monaten nach der in Nikomedien bemißt, daß er gerade die dort herrschenden Kaiser Galerius und Maximinus Daia als 'Schurken' darstellt[20] und daß er über die Ereignisse im Osten bis zum Sieg des Licinius aus unmittelbarer Nähe berichtet, anders als über die im Westen bis zu Constantins Sieg 312.[21] Für eine Flucht in den Westen vor 313, wie sie nach Früheren Timothy Barnes[22] und Elizabeth Digeser[23] postulieren, spricht nichts; lassen wir sie als hübsche Fiktion in Evelyn Waughs Roman *Helena*,[24] wo Lactanz sich in Igel bei Trier um 308 und 312/13 mit Helena über die Christen und ihren Gott unterhält.

Lactanz hielt sogar Verbindung zum Hof,[25] und seine erste christliche Schrift *De opificio dei*[26] widmet er einem noch öffentlich tätigen Mitchristen. Sie ist 303/304 geschrieben, als Ergän-

[20] Dazu F. KOLB, *Diocletian und die Erste Tetrarchie* (Berlin 1987), 131-139; DERS., "L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano", in *I Cristiani e l'impero nel IV secolo*, a cura di G. BONAMENTE & A. NESTORI (Macerata 1988), 17-44.

[21] LACT. *mort.pers.* 33-35 (Galerius); 45-49 (Maximinus Daia und Licinius) gegenüber 44,1-12 (Constantin 312, davon 10-12 Maximins Reaktion). Vgl. HECK 1987 (wie Anm.19), 213-215. Anders STÄDELE (unten Anm.33), 75-77; s. unten Anm.34.

[22] T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981), 13 mit Anm.99; danach GARNSEY (wie Anm.4), 3.

[23] DIGESER 2000 (wie Anm.15), 13; 135; vgl. unten Anm.25 und 67.

[24] E. WAUGH, *Helena* (London 1950), ch.VI p.119-123; VII p.134-138; darauf verweisend nennt er Lactanz noch p.205; 240. Ch.VIII p.155 fragt Bischof Euseb von Nikomedien 325 Helena nach "our friend Lactantius"; *De mortibus persecutorum* irritiere ihn wegen "a kind of brusqueness", die Lactanz 'im Westen' angenommen habe. Werke des Lactanz oder Stellen daraus benutzt Waugh nicht.

[25] Nach *inst.* 5,11,15 erlebte er, wie ein hoher Beamter über einen 'zum Abfall gebrachten' Christen jubelte. Daß er hier und 5,2,2 schreibt *in Bithynia*, besagt nicht, daß er Buch V außerhalb Bithyniens schrieb (so zuletzt DIGESER 2000, 135); vgl. HECK 1972 (unten Anm.29), 144 Anm.31; WLOSOK, in *HLL* 5, 378.

[26] Dazu WLOSOK, in *HLL* 5, 382-385; wichtig M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250-325* (Paris 1981) (vgl. E. HECK, in *Gnomon* 57 [1985], 313-316). Zitiert wird *opif.* nach S. BRANDT, CSEL 27,1 (1893); bis auf falsche Bewertung der 3. Hand von B = Bononiensis 701 gleichrangig M. PERRIN, SChr 213-214 (Paris 1974).

zung von Ciceros Anthropologie getarnt — daher 'kryptochristlich' wie das wohl in derselben Zeit verfaßte Gedicht *De aue Phoenice*[27] —, soll als teleologischer Gottesbeweis anhand des sinnvoll gestalteten Menschen Gottes Providenz und die Verpflichtung des Menschen zum Gehorsam gegen seinen Schöpfer aufweisen und so das seit 303 geplante Hauptwerk entlasten. Dieses kündigt Lactanz hier schon an[28] und schließt es bis 311 in einer ersten Fassung ab.[29]

Sein Aufbau[30] entspricht dem Weg des Menschen von Irrtum und Gottesferne zu Wahrheit und Gottesnähe und gibt das Heilsgeschehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wieder. Demnach haben die sieben Bücher, deren Titel von Lactanz stammen, folgenden Inhalt:[31] Das 1. Buch *De falsa religione* verficht, vor allem anhand monotheistisch deutbarer heidnischer 'Zeugnisse', die Existenz nur eines Gottes und lehnt den Götterkult ab, auch mit Hilfe 'entmythologisierender' Deutung der Götter als ehemalige, zudem moralisch fragwürdige Menschen. Das 2. Buch *De origine erroris* zeigt, daß die Götter machtlos sind; die von den Römern angeführten Belege für ihr Wirken sind Blendwerk von Dämonen. Deren Entstehen und Wirken unter den Menschen steht am Ende eines an die 'Genesis' angelehnten, aber dualistischen Schöpfungsberichts, der die Gegensätze in der Welt betont. Das 3. Buch *De falsa sapientia*

[27] Dazu WLOSOK, *ibid.*, 398-401; E. HECK, "Nochmals: Lactantius und Lucretius. Antilucrezisches im Epilog des lactanzischen Phoenix-Gedichts?", in *IJCT* 9 (2003), 509-523, dort 514-516 zum Terminus 'kryptochristlich' mit Literatur.

[28] *Opif.* 20,2; s. unten S.231f. mit Anm.110.

[29] Zur Datierung E. HECK, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius* (Heidelberg 1972), 138-150; vgl. HECK 1987 (wie Anm.19), 207; WLOSOK, in *HLL* 5, 378 f.

[30] Dazu HECK 1972, 146-150, bes. 148, gegen J. STEVENSON, "The Life and Literary Activity of Lactantius", in *Studia Patristica* 1 (= TU 63) (Berlin 1957), 661-677, hier 669-673, und V. LOI, "I valori etici e politici della Romanità negli scritti di Lattanzio", in *Salesianum* 27 (1965), 65-133, hier 104-107, die annahmen, das Werk sei aus zu verschiedenen Zeiten entstandenen Traktaten zusammengefügt. Immer noch lesenswert KRAFT (unten Anm.59), 450-456.

[31] Sehr gut zum Inhalt WLOSOK, in *HLL* 5, 386-389; kürzer GARNSEY (wie Anm.4), 7-12; wie hier HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 15 f.

bekämpft die griechisch-hellenistischen Philosophen und Philosophenschulen und ihre römischen Adepten; sie hätten allenfalls Teilwahrheiten gefunden, aber das wahre *summum bonum*, die Unsterblichkeit verfehlt; ihre Lehren seien widersprüchlich und unsinnig. Im 4. Buch *De uera sapientia et religione* betont Lactanz zunächst, "Weisheit und Religion" gebe es nur als auf Gott und seine Verehrung gerichtete Synthese. Dann schildert er, nun auch die Bibel zitierend, Christi Sendung, Wirken, Leiden und Vermächtnis und hebt seine Vorbildfunktion hervor. Das 5. Buch *De iustitia* zeigt, wie die Gerechtigkeit von den Menschen, als diese moralisch entarteten, vertrieben, mit Christi Kommen wieder herbeigeführt wurde, aber von den Verfolgern als *impietas* bekämpft und als *stultitia* abgewertet wird. Gegen die These, *uirtus*, innerweltliche Sittlichkeit, trage ihren Lohn in sich, setzt Lactanz eine Märtyrerethik, die die Leidensbereitschaft der Christen begründet; ihr Leiden sei gottgewollt, aber die verfolgenden Kaiser erwarte Gottes Rache. Das 6. Buch *De uero cultu* bietet die erste christliche Offizienlehre; sie beschreibt die Pflichten des Menschen gegenüber Gott und den Mitmenschen und kombiniert Ciceros *De officiis* und die Bibel. Im 7. Buch *De uita beata* stellt Lactanz Unsterblichkeit und Nähe zu Gott als Ziel menschlicher Existenz vor; dazu habe Gott die Welt um der Menschen willen geschaffen. Darauf folgt eine chiliastische, auf die Lehre vom tausendjährigen Gottesreich gestellte Endzeitschilderung. Mit einem Aufruf, in der Verfolgung durchzuhalten, schließt das Werk.

Unter dem Eindruck des Endes der Verfolgung, das er 313 in Nikomedien erlebt,[32] schreibt Lactanz wohl 314 *De mortibus persecutorum*[33] als Bericht eines Zeitzeugen. Den Untergang der

[32] Vgl. *mort.pers.* 48,13 und oben Anm.19; s. auch unten Anm.34.

[33] Dazu WLOSOK, in *HLL* 5, 394-398. Zuverlässigste Edition J.L. CREED (Oxford 1984); bester Kommentar bei J. MOREAU, SChr 39 (Paris 1954). Seine Neuedition konnte J. ROUGÉ leider nicht abschließen (s. E. HECK, in *Gnomon* 64 [1992], 392 Anm.1); seine Korrekturen der Lesungen MOREAUs gab er mir 1976; s. auch HECK 1987 (wie Anm.19), 217. A. STÄDELE, Fontes Christiani 34 (Turnhout 2003), bietet mit einigen Änderungen den Text von

Tetrarchieherrscher, zumal des Galerius, schildert er als Rache Gottes an den Gottesverächtern; dem steht gegenüber der Erfolg von Licinius und Constantin, die Gott zum Schutz der Christen aufgerufen hat. Das in Nikomedien begonnene[34] Werk hat Lactanz vielleicht in Constantins Umgebung abgeschlossen. Dorthin kam er zwischen 313 und 316 als Lehrer für Constantins Sohn Crispus. Den Rest seines Lebens verbrachte Lactanz wohl in Constantins Residenz in Trier.[35] Hier dürfte er die von Hieronymus genannten, nicht erhaltenen Briefe[36] verfaßt haben, die, soweit man weiß, gelehrte, philologische Themen behandelten; damit hatte Lactanz auch als Schriftsteller und Dichter[37] begonnen, ehe er Apologet geworden war.

Aber er nahm nochmals seine apologetische Arbeit auf. Die schon im Hauptwerk angekündigte Schrift *De ira dei*[38] schrieb

S. BRANDT- G. LAUBMANN, CSEL 27,2 (1897), und neue, oft anfechtbare Bewertungen der Schrift. Sie leiden darunter, daß er andere Werke des Lactanz nicht heranzieht (247 nennt er nur Editionen von *mort.pers.*, *ira* edd. H. KRAFT-A. WLOSOK 256 unter 'Literatur'); die *Institutionen* fehlen z.B. 46 f. zu Lactanz und Rom — LOI 1965 (wie Anm.30) kennt er nicht —, 70-75 zu 'Gott und die Kirche'.

[34] Vgl. HECK 1987, 212-217; dabei bleibe ich gegen DIGESER 2000 (wie Anm.15), 171 und STÄDELE, 75-78. Man kann, konsequent skeptisch gegen jede Augenzeugenschaft des Lactanz, als Quelle für alle Ereignisse im Osten und im Westen unterschiedlich lebhafte Berichte von Zeugen ansetzen, die Lactanz zur Kenntnis bekam, wo auch immer er war, aber die oben S.210 genannten Indizien, bes. das von Städele ignorierte erste, erlauben mir eine weniger komplizierte Erklärung. Im Referat der Darstellung des Lactanz (61-65) rubriziert STÄDELE 65 "Die sogenannten Toleranzedikte", die er in der 65-70 folgenden "Kritik" nicht behandelt; er bezeichnet 28 mit Anm.48 die *litterae Licinii* richtig als "Restitutionserlaß", nennt sie aber 54 und 65 und sonst "Toleranzedikt (von Mailand)".

[35] Zuletzt dazu HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 18 Anm.26.

[36] HIER. *vir.ill.* 80,2; vgl. WLOSOK, in *HLL* 5, 401 f.

[37] HIER., *loc.cit.*, nennt ein in Afrika verfaßtes *Symposium*. Dieses glaubt A. FRIEDRICH, *Das Symposium der XII Sapientes* (Berlin 2002), in einem Gedichtzyklus der *Anthologia Latina* gefunden zu haben. Dafür gibt es Indizien in der Überlieferung, dagegen das schwache, daß HIER., *loc.cit.*, als Dichtung nur eine "Reise von Afrika nach Nikomedien" nennt. Was FRIEDRICH, 461-508, zugunsten der Autorschaft des Lactanz anführt, überzeugt nicht, aber da wir außer dem Titel nichts vom *Symposium* des Lactanz wissen, ist nicht auszuschließen, daß dies dieser Gedichtzyklus ist.

[38] Dazu WLOSOK, in *HLL* 5, 392-394. Beste Edition C. INGREMEAU, SChr 289 (Paris 1982) (s. E. HECK, in *Gnomon* 57 [1985], 145-148).

er erst 315/320; sie zeigt keine Spur der Christenverfolgung mehr. Gegen die These, Gott sei nur gütig und ohne Affekte, zeigt Lactanz, daß Gottes Zorn als Korrelat seiner Gnade Ausdruck seiner römisch verstandenen Amts- und Strafgewalt ist.

Zugleich begann er mit der Retractatio der *Institutionen*. Zunächst scheinen ihm Leser, die diese zu lang und zu materialreich fanden, nahegelegt zu haben, eine *Epitome*[39] vorzulegen. Doch dies wurde nicht nur ein 'Auszug', sondern eine auf ein Siebtel verkürzte, aber verbesserte Neufassung des großen Werkes:[40] Lactanz strafft den Inhalt und gliedert ihn klarer, konzentriert die Auseinandersetzung mit der Philosophie auf Platon und erweitert die Beschreibung der Pflichten gegen Mitmenschen. Er zitiert auch neue Quellen, zumal zu Ursprung und Sinn des *malum*. Hier zeigt die *Epitome* eine Entwicklung[41] gegenüber dem Hauptwerk: Dort[42] hatte er erklärt, das Schlechte in der Welt und im Menschen habe Gott zugelassen, damit der Mensch sich im Kampf dagegen bewähren und so die Unsterblichkeit erringen könne; entstanden sei es dadurch, daß Gott vor Erschaffung der Welt zwei Geister, *spiritus*, schuf, von denen der erste gut blieb — er wurde Gottessohn und Christus —, der zweite aus eigenem Neid entartete. In der *Epitome* nähert sich Lactanz aufgrund stoischen und platonistischen Materials[43] der Auffassung an, Gott habe das *malum* geschaffen. Eben dies spricht er in zwei in einem Teil der Handschriften erhaltenen Zusätzen[44] zu den *Institutionen* klar aus:[45] *deus...*

[39] Dazu WLOSOK, in *HLL* 5, 391 f. Edition E. HECK-A.WLOSOK (Stuttgart/Leipzig 1994) (dort XV zu M. PERRIN, SChr 335 [Paris 1987]).

[40] Dazu HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 30-37 mit Literatur.

[41] Dazu HECK 1972 (wie Anm.29), 66-72.

[42] *Inst.* 2,8,3-7; vgl. HECK 1972, 56-62. Zur Theodizee bei Lactanz HECK 1987 (wie Anm.19), 192-198.

[43] *Epit.* 24,2-11; 63,1-5; Gottgeschaffenheit: 24,11; 63,5.

[44] *Inst.* 2,8,6 add.1-9 mit Doppelfassungen 2,8,3-6 (dazu demnächst die Edition von HECK-WLOSOK; s. Anm.4); *inst.* 7,5,27 add.1-14. Vgl. HECK 1972 (wie Anm.29), 24-115.

[45] *Inst.* 2,8,3 add. BOWEN-GARNSEY (wie Anm.4) kennzeichnen diese Erweiterung nicht als Zusatz und folgern 27 Anm.106 für den Zusatz hinter 2,8,6,

fecit in principio bonum et malum. Er begann also das Hauptwerk selbst zu überarbeiten; das zeigen auch kleinere Eingriffe in denselben Handschriften.[46] Diese 'zweite Auflage' wollte er Constantin widmen und schrieb zwei Widmungsanreden,[47] eine während des Krieges gegen Licinius 324, die andere kurz nach dessen Ende. Sie sind nur formal, nicht inhaltlich in den Kontext eingepaßt; auch einer der zwei 'dualistischen Zusätze' ist formal unfertig. Daher ist anzunehmen, daß Lactanz während der Arbeit an der Neuausgabe 325 gestorben ist.

Kommen wir zu seinen Aussagen über Ziel und Anlaß der *Diuinae institutiones.*[48] Von seinem Programm spricht er im Prooemium des 1. Buches, das zugleich Vorrede zum ganzen Werk ist. 1,1,1-5 schildert er das ehrenwerte, aber vergebliche Bemühen hochbegabter Menschen — er meint die Philosophen —, die Wahrheit, *ueritas*, zu finden und nach Tugend, *uirtus*, zu streben, vergeblich, weil die *ueritas id est arcanum summi dei* menschlicher Erkenntnis und Wahrnehmung unzugänglich ist.

"that there is continuity with the passage immediately preceding in 2.8" (vgl. unten Anm.154). Das entspricht ihrer in 'Translator's Preface' (XI) bekundeten, milde gesagt, Nonchalance im Umgang mit dem Lactanztext.

[46] Liste aller Stellen HECK1972 (wie Anm.29), 194 f.

[47] *Inst.* 1,1,13-16; 7,26,11-17. Dazu HECK 1972, 127-170, Datierung 138-143. E. DEPALMA DIGESER, "Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes", in *JECS* 2 (1994), 33-52, und 2000 (wie Anm.15), 134; 169-171 datiert die Anreden wieder früh, da Constantin die *Institutionen* im Brief an die Synode von Arles 314 benutze. Aber alle Stellen, die sie 1994, 35-37 nennt, bes. 1,1,6 (vgl. 2000, 170), konnte er in der Erstfassung seit 311 ohne die Anreden lesen. Die 2. kann sich nicht auf 313 beziehen; da siegte, was Lactanz *mort.pers.* 45-48 weiß, Licinius, nicht Constantin. Terminus post quem für die 1. ist Constantins *mort.pers.* 44,10 f. mitgeteilte Ernennung zum *imperator maximus* 312. DIGESERs Analogie, daß US-Präsidenten (1994, 47: Reagan; 2000, 170: Clinton) ihre Spitznamen schon vor Amtsantritt hatten, ist journalistisch so clever wie ihr Postulat (1994, 52, gegen HECK 1972, 167-170) "No longer should they [die Anreden] be viewed as well-meant, but poorly integrated words of praise from the pen of a dying man".

[48] Das Folgende ähnelt zum Teil HECK 1988 (wie Anm.7), 167-171. Einige Anregungen verdanke ich einer 1989 vorgelegten Staatsexamensarbeit von Susanne KUNZMANN *Die Proömien der 'Divinae institutiones' des Laktanz*; aus beruflichen Gründen konnte sie die vorzügliche Arbeit bisher leider nicht ausbauen.

Dem Irren der Menschen im Dunkel der Welt begegnete Gott (6), indem er ihnen die Erkenntnis der Wahrheit, *notio ueritatis*, offenbarte, um ihnen den Weg zum Erlangen der Unsterblichkeit zu zeigen. Sie aber lehnen, da *uitia* attraktiver sind als *uirtus*, diese Offenbarung ab (7); daher entschließt sich Lactanz zur Abhilfe, "damit sowohl die Gelehrten zur wahren Weisheit gelenkt werden wie die Ungelehrten zur wahren Religion", *ut et docti ad ueram sapientiam dirigantur et indocti ad ueram religionem*. Gleich, wie man diesen Satz sprachlich auffaßt,[49] er enthält die §25 wiederholte und im 4. Buch entfaltete These, daß es wahre *sapientia* und *religio* nur als allein auf Erkenntnis und Verehrung Gottes gerichtete Synthese[50] gibt, und nennt das Hinführen zu *uera sapientia* und *uera religio* als Ziel des Lactanz.[51]

Diese Lehrtätigkeit, *professio*, ist besser als die frühere in der Rhetorik, die zu spitzfindiger Bosheit ausbildete.[52] Nun will Lactanz die Menschen "zur Verehrung der wahren Hoheit unterweisen", *ad cultum uerae maiestatis mentes hominum instituere* (§8); mit *instituere* variiert er *erudiebamus* im Gegenüberstellen der beiden *professiones* und deutet schon den Werktitel §12 an. Aber, §10:[53] "Dennoch hat uns damals das

[49] Nahe liegt die Annahme einer ἀπὸ κοινοῦ-Figur wie bei Homer, *Od.* 1,5: sowohl *docti* wie *indocti* sollen sowohl *ad ueram sapientiam* wie *ad ueram religionem* gelenkt werden. Doch kann auch gemeint sein, daß die *docti*, die nur falsche *sapientia*, aber keine *religio* haben, zur *uera sapientia*, die *indocti*, die nur falsche *religio*, aber keine *sapientia* haben, zur *uera religio* geführt werden sollen; wer eines von beiden wirklich hat, hat beides (vgl. 1,1,25; mehr dazu *inst.* 4,3,1-7; *epit.* 36,4).

[50] Dazu — immer noch grundlegend — A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, AHAW 1960, 2 (Heidelberg 1960), 212-215.

[51] Beides faßt er §10 und später in *ueritas* zusammen, so zum Ziel 1,1,18-25; 5,2,1; *epit. praef.*1; 1,1; s. unten S.231.

[52] *Inst.* 1,1,8 *professio... illa oratoria, in qua diu uersati non ad uirtutem, sed plane ad argutam malitiam iuuenes erudiebamus*; vgl. *opif.* 1,2 *in litteris nihil aliud quam linguam instruentibus*. Diese Stellen sprechen dafür, daß Lactanz sein Lehramt 303 freiwillig niederlegte; vgl. WLOSOK 1960 (wie Anm.50), 191 Anm.28; danach HECK 1972 (wie Anm.29), 125 Anm.15.

[53] *Inst.* 1,1,10 *multum tamen nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam ueritatis peroremus. quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis*

Einüben erfundener Streitfälle viel eingebracht, sodaß wir jetzt mit größerer Wortfülle und Redegewandtheit die Sache der Wahrheit vortragen können. Zwar könnte diese sicher auch ohne Beredsamkeit verteidigt werden, wie sie von vielen oft verteidigt worden ist; trotzdem ist sie durch Klarheit und Glanz der Rede ins Licht zu setzen und in gewisser Weise breit abzuhandeln, damit sie mächtiger in die Gemüter einfließt, sowohl mit eigener Kraft gerüstet wie mit dem Licht der Rede geschmückt".

Die *exercitatio fictarum litium*, Deklamationsübungen, die er früher abhielt, nützen ihm jetzt, *ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam ueritatis peroremus.* Hier formuliert er sein Vorhaben so, wie er 5,4,3 — oben[54] zitiert — Tertullians Leistung würdigt: *causam ueritatis perorare* ist auch sein damit klar als apologetisch bezeichnetes Ziel. Vor Gericht steht die *ueritas.* Sie könnte sich, wie viele Menschen — Lactanz meint: in Christenprozessen — gezeigt haben, auch ohne Rhetorik verteidigen, kann aber durch sie wirksam unterstützt werden. Während er im Epilog von *De opificio dei* die Rhetorik als nur gefährlich und beim Verfechten der Wahrheit entbehrlich ansieht,[55] stellt Lactanz sie hier in den Dienst des Eintretens für die Wahrheit; sie ist nicht mehr Gegnerin, sondern Gehilfin der *ueritas.* Die Forderung, Apologetik durch Rhetorik zu unterstützen, wird er im 5. Buch vertiefen.[56]

Aber nun verläßt er sozusagen das Gerichtslokal, wechselt in eine Villa Ciceros: *de religione itaque nobis rebusque diuinis instituitur disputatio. De religione itaque* knüpft an §7 Ende

inlustranda et quodammodo disserenda est, ut potentius in animos influat et ui sua instructa et luce orationis ornata. Zum Text zuletzt E. HECK, in *Gnomon* 64 (1992), 596.

[54] S. oben S.206 mit Anm.5.

[55] *Opif.* 20,3; 6. Vgl. HECK 1988 (wie Anm.7), 163; 165.

[56] S. unten S.223-229. Zur Rolle der Rhetorik bei Lactanz HECK 1988, 167-169 mit Literatur (vgl. unten Anm.119); wichtig P.G. VAN DER NAT, "Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz", in *Christianisme et formes littéraires*, Entretiens Hardt 23 (Vandoeuvres 1977), 191-234, bes. 214-225.

an; dagegen stammt *instituitur disputatio* mit Themenangabe, eine Art verdeckter Werktitel, aus Cicero; der leitet so den Übergang vom Prooemium zum Dialog *De re publica*[57] ein. Und deutlich in Ciceros Nachfolge stellt sich Lactanz, ohne ihn zu nennen, §11: Wenn sich schon große Redner nach langer Tätigkeit als Anwälte der Philosophie zugewandt und mit ihr abgemüht haben, mit wieviel mehr Recht werde da er, Lactanz, sich zur *pia uera diuina sapientia* als sicherem Hafen begeben? Doch §12 kommt er wieder zur Juristerei:[58] "Und wenn gewisse kluge Leute, Schiedsrichter billigen Ermessens, 'Unterweisungen im bürgerlichen Recht' verfaßt und veröffentlicht haben, um damit Streitigkeiten und Auseinandersetzungen uneiniger Bürger einzuschläfern, um wieviel besser und richtiger werden da wir daran tun, 'Göttliche Unterweisungen' schriftstellerisch durchzuführen, in denen wir nicht von Dachrinnen oder Abhalten von Wasser oder Zugriff mit der Hand, sondern von der Hoffnung, vom Leben, von der Erlösung, von der Unsterblichkeit, von Gott reden werden, um alle Arten todbringenden Aberglaubens und schändlichster Irrlehren einzuschläfern?"

Lactanz lehnt seinen Werktitel *Diuinae institutiones* ausdrücklich an Titel juristischer Lehrbücher an. Den Gegenstand seiner *institutiones* bezeichnet er nicht im Genitiv wie die Juristen und später Cassiodor (*Institutiones diuinarum litterarum*), sondern adjektivisch, wie Quintilian sein Lehrbuch der Rhetorik *Institutio oratoria* genannt hatte. Doch Lactanz benennt mit *diuinae* nicht nur den Gegenstand, sodaß man 'Lehrbuch der Theologie' oder 'Religionslehre' übersetzen könnte, sondern *diuinae* bedeutet bei ihm hier wie oft 'von Gott herkommend',

[57] CIC. *rep.* 1,12 *instituta... mihi de re publica disputatio.*

[58] *Inst.* 1,1,12 *et si quidam prudentes et arbitri aequitatis institutiones ciuilis iuris compositas ediderunt, quibus ciuium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius diuinas institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda, sed de spe, de uita, de salute, de immortalitate, de deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus?*

also Offenbartsein des Inhalts durch Gott.[59] Daher bleibe ich bei der Übersetzung 'Göttliche Unterweisungen'.

Im Absetzen seiner *Institutionen* von denen der Juristen, die im 2. und 3. Jahrhundert entstanden und die Lactanz kennt,[60] folgt er Cicero, der sich *De legibus* 1,14 ein höheres Ziel setzt als Muster für Klagen zum Nachbarschaftsrecht, zu *stillicidia et parietes*; Lactanz nennt noch *manum conserere* als Form, einen Eigentumsanspruch geltend zu machen, was Cicero in der Rede *Pro Murena*[61] als Beispiel steriler Juristerei vorführt. Auch Lactanz will nicht zum Prozessieren anleiten, aber nicht wie Cicero Rechtsphilosophie vermitteln, sondern den Weg zu Unsterblichkeit und Gottesnähe, wie er in der fünfgliedrigen Reihe sagt, deren Glieder bis zum vierten in der Silbenzahl wachsen, ehe Gottes Nennung diese Klimax abschließt: *de spe, de uita, de salute, de immortalitate, de deo loquemur.* Statt wie die Juristen Bürgerstreit, will Lactanz *superstitiones mortiferas erroresque turpissimos* zur Ruhe bringen. Damit steigert er, nimmt man §§7 und 12 zusammen, den seit Minucius Felix und Cyprian[62] festen Gegensatz zwischen heidnischer *superstitio* und christlicher *uera religio*, indem er gegenüber *uera sapientia* und *uera religio* die Begriffe *superstitiones* und *errores* durch die im Appell an ihre

[59] Vgl HECK 1972 (wie Anm.29), 134 Anm.1. Die Auslegung verdanke ich H. KRAFT, *Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa* (Bremen 1966), der 437 den Titel bei HIER. *vir.ill.* 80,2 mit 'Göttliche Religionslehre' übersetzt, aber in seiner immer noch beachtenswerten Charakterisierung des Werkes 449 f. 'Göttliche Unterweisungen' beibehält. Kritisch zu meiner Auslegung WINGER (wie Anm.6), 500 f. (die Idee, daß sie eine Art 'Verbalinspiration' des Lactanz impliziert, ist in der Tat "nicht im Sinne Hecks"); er bevorzugt aus seinem modernen theologisch-ethischen Ansatz (dazu 493-502) 'Theologischer Grundkurs'.

[60] Vgl. WLOSOK 1960 (wie Anm.50), 232-246, bes. 242; E. HECK, "'Iustitia civilis — iustitia naturalis'. À propos du jugement de Lactance concernant les discours sur la justice dans le 'De re publica' de Cicéron", in *Lactance et son temps*, éd. par J. FONTAINE et M. PERRIN (Paris 1978), 171-182, hier 180 mit Anm.28.

[61] Cic. *Mur.* 26; Cicero redet 23-29 die juristische Tätigkeit des Ser. Sulpicius Rufus — hier Ciceros Prozeßgegner, sonst sein hochgeschätzter Freund — klein; sie sei für einen künftigen Consul weniger wichtig als Murenas militärische Kommandos.

[62] MIN.FEL. 38,7 (gegen 13,5; vgl. 1,4); CYPR. *Demetr.* 5 l.96; 12 l.233; 25 l.496 sq. Simonetti; s. HECK 1987 (wie Anm.19), 160.

Gegenteile protreptischen Adjektive *mortifer* und, im Superlativ, *turpis* verstärkt.

An dieser Stelle exerziert Digeser das 'Lesen zwischen den Zeilen', das sie in der Forschung bisher vermißt:[63] Nachdem Cicero die kleinliche Juristerei abgelehnt hat, fordert ihn ein Dialogpartner auf, nach *De re publica* ein zweites staatstheoretisches Werk *De legibus* zu schreiben. Mit dem Rückgriff auf Cicero bezeichne Lactanz, so Digeser,[64] seine *Institutionen* indirekt als staatstheoretisches Werk. Dazu komme, daß er in der Götterkritik Saturn positiv von Iuppiter abhebt und dazu Vergilverse zitiert, die sich bei Vergil auf Augustus beziehen; damit fordere Lactanz die Abkehr von der Tetrarchie des *Iouius* Diocletian und die Rückkehr zum augusteischen Principat.[65] Mit anderen Worten, seine *Institutionen* seien ein "blueprint",[66] eine Konstruktionszeichnung für Constantins monarchischen Staat. Man kann darüber diskutieren, ob Constantin schon um 310 die erst 325 errungene Alleinherrschaft anstrebte, aber daß Lactanz ihn schon damals dazu inspiriert haben soll, ist phantasievolle Fiktion.[67]

Ab §17 — die Kaiseranrede 1,1,13-16 wurde erst 324 eingeschoben[68] — stellt Lactanz den uneinigen, als Vermittler des

[63] DIGESER 2000 (wie Anm.15), 33 fordert, die *Institutionen* als "strongly political tract" zu lesen (Anm.23 nennt sie dafür vereinnahmend KOLB 1988, wie Anm.20, 29, der aber nur von den bekannten Reflexen diocletianischer Propaganda bei Lactanz wie Hercules- und Saturnkritik spricht) und auf "subtext and allusions" sowie "writing between the lines" zu achten. Sie rügt auch (13 f.), bisher habe man die *Institutionen* nur theologisch, stilistisch und als Steinbruch für Fragmentsammlungen erforscht, aber ihre "historical issues" vernachlässigt (13 "The book seems... to have fallen through the cracks separating modern academic disciplines"; vgl. DIES., 1998, wie Anm.15, 130 "accidents of modern scholarship"). No comment!

[64] DIGESER 2000, 56-63.

[65] DIGESER 2000, 41-45.

[66] DIGESER 2000, 13; 138; Einzelheiten 133-143.

[67] An WAUGH (oben Anm.24) erinnert DIGESER, 134 f.; bei ihr redet Lactanz nicht in Igel mit Helena, sondern liest in Trier, wohin er zwischen 306 und 310 kommt, am Hof mehrmals aus den *Institutionen*; im Laufe dieser Lesungen zwischen 310 und 314 kommen Kaiseranreden und dualistische Zusätze allmählich dazu. Die *Epitome* (s. oben S.214) kennt Digeser anscheinend nicht.

[68] S. oben S.215 und Anm.47.

Weges zum *bene uiuere* ungeeigneten Philosophen die Christen — mit *nos* bezeichnet — gegenüber: sie haben das *sacramentum religionis* empfangen, ihnen ist die *ueritas reuelata diuinitus* (19). §20 nennt er den geplanten Umfang, sieben Buchrollen. Für eine ausführliche Darstellung würde nicht einmal das genügen, aber Lactanz will (21) alles kurz, *breuiter*[69] darlegen, da das, was er vortragen will, ganz klar ist, und "weil es für uns nur gilt, die Menschen einzuführen, das heißt vom Irrtum, in den sie verwickelt sind, auf den richtigeren Weg zurückzurufen", *quod tantummodo instituendi nobis homines erunt, hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem uiam reuocandi.* Er unterscheidet hier *instituere*, durch *tantummodo* verstärkt, vom vorausgehenden *dilatare atque exsequi plenissime*, von ausführlichem Darstellen. Was er meint, wird unklar durch den folgenden Satz:[70] "Wenn wir das, wie ich hoffe, erreicht haben, werden wir sie zur überreichen und übervollen Quelle der Gelehrsamkeit selbst schicken", wo sie ihren Durst stillen können und ihnen alles leicht faßlich sein wird, sofern sie die nötige Geduld beim Lesen oder Hören aufbringen. Mit *instituendi nobis homines erunt* meint Lactanz nicht ein erstes von zwei geplanten Werken, sondern scheint mit dem Appell an die Geduld des Lesers eine Zweiteilung der *Institutionen* anzudeuten: Das Zurückholen der Menschen vom *error* meint die ersten drei Bücher, in denen Lactanz *falsa religio* (I und II) und *falsa sapientia* (III) entlarvt, das Hinführen zum *fons doctrinae* die letzten vier. Solch eine Zweiteilung gibt es 2,3,25 (nach einem Cicerozitat, Falsches sei leichter zu widerlegen als Wahres zu finden):[71] "Weil dies die Kräfte

[69] Auch *epit. praef.* 1-4 findet er das Werk nicht zu lang und bedauert, daß beim Epitomieren *argumenta* und *exempla* verlorengehen. Vgl. HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 30 f. mit Anm.6.

[70] *Inst.* 1,1,22 *quod si fuerimus ut spero adsecuti, mittemus eos ad ipsum doctrinae uberrimum ac plenissimum fontem, cuius haustu atque potu conceptam uisceribus sitim sedent ardoremque restinguant, eruntque illis omnia facilia prona manifesta, modo ne pigeat ad percipiendam sapientiae disciplinam legendi uel audiendi patientiam commodare.*

[71] *Inst.* 2,3,25 *quod quia uires humanae condicionis excedit, eius officii facultas nobis attributa est, quibus tradidit deus scientiam ueritatis. cui explicandae quattuor posteriores libri seruient; nunc interim falsa ut coepimus detegamus.*

unserer menschlichen Befindlichkeit übersteigt, ist die Fähigkeit zum Vollzug dieser Anforderung uns zuerkannt worden, denen Gott das Wissen um die Wahrheit vermittelt hat. Deren Entfaltung werden die letzten vier Bücher dienen; nun wollen wir einstweilen, wie wir begonnen, das Falsche aufdecken". Meint Lactanz also 1,1,21 mit *instituendi nobis homines erunt* nur den ersten Teil der *Institutionen*? Nicht unbedingt; die Zweiteilung in Bücher I-III und IV-VII kann schon in der Erläuterung von *instituendi* mit dem Gegensatz *error-rectior uia* angedeutet, schon hier das ganze Werk gemeint sein. Mit *reuocandi* wäre ein 'Nahziel'[72] bezeichnet; dem stünde mit *mittemus eos ad... doctrinae... fontem* (1,1,22) ein 'Fernziel' gegenüber, daß nämlich die Menschen erst nach der Unterweisung die ihnen vorher unzugängliche Quelle der von Gott offenbarten wahren Lehre ganz verstehen können, die Heilige Schrift, die Lactanz hier noch nicht als solche bezeichnen kann. Wie dem auch sei, *instituere* ist hier das Gegenteil einer ausführlichen Abhandlung, also 'Einführen'.[73]

Zum Ziel seines Werkes äußert sich Lactanz auch im Prooemium des 5. Buches, als er vom Heilsgeschehen in der Vergangenheit, zuletzt Christi Passion, Auferstehung und Vorbildwirkung, in die eigene Gegenwart kommt und vom Anlaß des Werkes berichtet. Eingangs (5,1,1-6) bittet er die Gegner, seine Schrift, die von Gott als Schöpfer und Lenker der Welt handelt, vollständig zu lesen, um kennenzulernen, was sie verurteilen. Aber die Gegner verfolgen die *cultores dei summi*, da sie der von diesen vertretenen *ueritas* keine Argumente entgegenzusetzen haben, blutig bis zur Vernichtung; doch[74] "mit solchen

[72] Die Unterscheidung ist angeregt von S. KUNZMANN (wie Anm.48).

[73] So auch C. GNILKA, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* II (Basel 1993), 35 mit Anm.59 (*fons* ist die Bibel). Zu *institutiones* als einführenden Lehrbüchern WINGER (wie Anm.6), 498 f. ("als literarisches Genre").

[74] *Inst.* 5,1,8 *cum talibus nunc congredi et disputare contendimus, hos ad ueritatem ab inepta persuasione traducere, qui sanguinem facilius hauserint quam uerba iustorum.*

Leuten jetzt zum Kampf anzutreten und ein Streitgespräch zu führen schicken wir uns an, sie zur Wahrheit aus ihrer albernen Überzeugung hinüberzuführen, die wohl leichter das Blut der Gerechten saufen mögen als ihre Wörter". Lactanz kombiniert die Situationen von Gerichtsverhandlung, philosophischem Streitgespräch und Kampf Mann gegen Mann. Das ist zwischen 303 und 311[75] nicht nur Topik, sondern blutiger Ernst; das muß man sich klarmachen, um den an Arroganz grenzenden Optimismus zu würdigen, den Lactanz bis zum Ende des Prooemiums[76] mehr und mehr zeigt.

Auch wenn Lactanz die Blutsäufer nicht bekehren kann, ist sein Tun nicht sinnlos; er kann *nostros*, die Christen bestärken, die nicht immer standfest sind, "zumal solche, die irgendwie mit Bildungsgut in Berührung gekommen sind", *qui litterarum aliquid attigerunt* (9). Die Unsicherheit gebildeter Christen erklärt er 10-11:[77] "Denn auch darin sind Philosophen, Redner und Dichter verderbenbringend, daß sie ahnungslose Gemüter leicht in ihrem Netz fangen können durch die Anmut ihrer Prosa und ihrer Gedichte, die in lockendem Rhythmus dahinlaufen. Und aus ebendiesem Grund habe ich Weisheit und Religion verbinden wollen, damit nicht denen, die sich darum bemühen, jene eitle Gelehrsamkeit irgendwie hinderlich sein kann, sodaß nun das Wissen um Bildungsgut nicht nur nichts schadet der Religion und der Gerechtigkeit, sondern sogar möglichst viel nützt, wenn der, der dies gelernt hat, in den Tugenden besser gerüstet, in der Wahrheit weiser ist". Dem Ziel, den Menschen *in uirtutibus instructior, in ueritate sapientior* zu machen, und zwar mit der schon 1,1,7 programmatisch

[75] S. oben S.211 mit Anm.29. P. MONAT, SChr 204 (Paris 1973), 13-15 datiert Buch V auf 313-315; dagegen E. HECK, in *Gnomon* 49 (1977), 367 f.

[76] Bes. 5,4,2 (unten S.226 Anm.88); 5,4,7-8 (unten S.228).

[77] *Inst.* 5,1,10-11 *nam et in hoc philosophi et oratores et poetae perniciosi sunt, quod incautos animos facile inretire possunt suauitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium.* (11) *ob eamque causam uolui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in uirtutibus instructior, in ueritate sapientior.*

formulierten Synthese von *sapientia* und *religio*, macht Lactanz hier die *scientia litterarum* dienstbar, nachdem er zuvor die Gefährlichkeit von Philosophie, Rhetorik und Dichtung in falschen Händen betont hat. Er wendet sich an Christen und Sympathisanten, denen es schwerfällt, ihre erworbene Bildung und die Inhalte des Christentums miteinander zu vereinbaren. Und trotz allem Zweifel scheint es ihm (13-14) nicht aussichtslos, auch Nichtchristen von *ueritas* und *rectum iter* zu überzeugen, wenn man nur diese bittere Medizin mit dem nötigen Honig versüßt; Lactanz nimmt den Wermutbechervergleich des Lucrez[78] auf, und zwar hortativ: *circumlinatur modo poculum caelesti melle sapientiae*. Die Umwelt ist nämlich, wie er dann ausführt, so verwöhnt, daß sie nur schön Stilisiertes hören mag; man glaubt den *diuina* nicht, weil sie "der Farbe ermangeln", *fuco carent* (18), der bekannte Vorwurf, die Bibel sei formal primitiv. Die Rhetorik, die Lactanz in den Dienst der Wahrheit stellen will, sucht bisher nur Anerkennung in der Welt und hat für *arcana* nichts übrig.

So ist die Situation der Apologetik nach Lactanz folgende, 21:[79] "Daher kommt es, daß es der Weisheit und Wahrheit an geeigneten Verkündern fehlt. Und wenn sich ihr zufällig schriftstellerisch Geschulte zuwandten, haben sie ihrer Verteidigung nicht genügt". Das erläutert er durch eine Kritik seiner Vorgänger §§22-27:[80] Minucius Felix zeige mit seinem *Octauius*, daß er ein *idoneus ueritatis adsertor* hätte sein können, wenn er mehr geschrieben hätte — der erste christliche Ciceronianer hat dem zweiten nur den Weg gewiesen[81] —; Tertullian habe zwar vielerlei geschrieben, aber ungepflegt und dunkel — Geschmacksurteil des Klassizisten über den Vertreter der zweiten Sophistik —; nur Cyprian habe viel in klarem, überzeugendem Stil geschrieben.

[78] LUCR. 1,936-950 = 4,11-25, auch bei QUINT. *inst.* 3,1,4 und HIER. *epist.* 133,3,7; s. HECK 1988 (wie Anm.7), 169 Anm.54.

[79] *Inst.* 5,1,21 *eo fit ut sapientia et ueritas idoneis praeconibus indigeat. et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensioni eius non suffecerunt.*

[80] Dazu HECK 1988 (wie Anm.7), 169 f. mit den Texten.

[81] Zu dieser Wertung HECK 1999 (wie Anm.10), 324 f. mit Anm.44.

Doch auch bei ihm ein Vorbehalt: Er war nur für Gläubige zu verstehen, zu esoterisch, um auf Nichtchristen wirken zu können, die ihn als Verbreiter von *aniles fabulae* verachteten. Wenn es, 5,1,28, schon Cyprian mit seiner *eloquentia non insuauis* so erging, standen andere mit ihrem *sermo ieiunus et ingratus* vollends auf verlorenem Posten.

Damit kommt Lactanz zur eigenen Gegenwart, 5,2,1:[82] "Weil also bei uns geeignete, erfahrene Lehrer fehlten, die mit Wucht, die mit Schärfe die Irrtümer in der öffentlichen Meinung hätten widerlegen, die die ganze Sache der Wahrheit mit Schmuck und Wortfülle hätten verteidigen können, forderte eben dieser Mangel gewisse Leute heraus, es zu wagen, gegen die ihnen unbekannte Wahrheit zu schreiben". Mit dem Benennen des Mangels an Personen, *qui uehementer, qui acriter errores publicos redarguerent, qui causam omnem ueritatis ornate copioseque defenderent*, definiert Lactanz den idealen Verteidiger des Christentums, den idealen Apologeten, der nicht nur über die nötige Sachkenntnis, sondern auch über die nötige Rednergabe verfügen muß. Doch ehe er dies vertieft, schildert er, nachdem er frühere Christengegner in Praeteritio erwähnt hat, 5,2,2-3,26 die Auftritte zweier antichristlicher Propagandisten, die er in Nikomedien miterlebte. Hierzu bemerke ich nur, daß Lactanz durch Zitate beim ersten, nicht mehr identifizierbaren[83] Redner die religionspolitische Grundlage des Vorgehens der *principes* gegen die Christen sichtbar macht — *in defendendis deorum religionibus* sichern sie, gut römisch, den Bestand des Staates und das Wohl Aller[84] —, beim zweiten[85] die Konkurrenz zwischen

[82] *Inst.* 5,2,1 *Ergo quia defuerunt apud nos idonei peritique doctores, qui uehementer, qui acriter errores publicos redarguerent, qui causam omnem ueritatis ornate copioseque defenderent, prouocauit quosdam haec ipsa penuria, ut auderent scribere contra ignotam sibi ueritatem.*

[83] S. oben S.209 mit Anm.15.

[84] *Inst.* 5,2,7; dazu HECK 1987 (wie Anm.19), 187.

[85] *Inst.* 5,3,25-26 *prosecutus enim summi dei laudes, quem regem, quem maximum, quem opificem rerum, quem fontem bonorum, quem parentem omnium, quem factorem altoremque uiuentium confessus es, ademisti Ioui tuo regnum eumque summa*

Christentum und Platonismus; Hierocles nennt seinen *summus deus* wie Lactanz den seinen[86] *opifex rerum, fons bonorum, parens omnium* und *factor altorque uiuentium*; Lactanz vereinnahmt das sofort: damit habe er Iuppiter entthront und seine Götter dem Gott untergeordnet, dessen *religio* er zu besiegen versuche.

Die *superba impietas* dieser Christengegner, seine *conscientia ueritatis* und Gott trieben Lactanz (5,4,1) an, nicht nur diese zwei, sondern alle Gegner des Christentums nach Kräften *uno semel impetu* zu erledigen, wo auch immer sie, griechisch oder lateinisch,[87] ihr *monumentum iniustitiae suae* errichtet haben mochten. Er will[88] so vorgehen, "daß ich sowohl alle Früheren mit allen ihren Schriften zunichte mache wie Künftigen jede Möglichkeit, zu schreiben oder zu erwidern, abschneide. Sie sollen nur die Ohren darbieten; ich werde es in der Tat schaffen, daß, wer immer dies hier zur Kenntnis bekommt, entweder annimmt, was er zuvor verurteilt, oder — das wäre das Nächste — endlich einmal aufhört, darüber zu lachen".

Hier haben wir den an Arroganz grenzenden Optimismus, der aus der Lage seit 303 zu bewerten ist[89] und auch die 'Theorie der Apologetik' trägt, die Lactanz nun aus der Kritik seiner Vorgänger entwickelt. Daß Tertullian zwar ein allen Anforderungen genügendes Plaidoyer für das Christentum gehalten, sich aber auf Abwehr von Angriffen beschränkt habe, haben wir

potestate depulsum in ministrorum numerum redegisti. epilogus itaque te tuus arguit stultitiae uanitatis erroris. adfirmas enim deos esse et illos tamen subicis et mancipas ei deo cuius religionem conaris euertere. Vgl. HECK 1987,188. Zur Konkurrenz Platonismus — Christentum WLOSOK 1989/1990 (wie Anm.8), 219; 225-228.

[86] Zu den Gottesprädikaten bei Lactanz V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno* (Zürich 1970), 31-152 *passim*; s. den Index 319-322.

[87] *Inst.* 5,4,2 *non dubito enim quin et alii plurimi et multis in locis et non modo Graecis, sed etiam Latinis litteris monumentum iniustitiae suae struxerint.*

[88] *Inst., ibid.*: *sic agendam mihi hanc causam putaui, ut et priores cum suis omnibus scriptis peruerterem et futuris omnem facultatem scribendi aut respondendi amputarem. praebeant modo aures; efficiam profecto ut quicumque ista cognouerit, aut suscipiat quod ante damnauit aut, quod est proximum, deridere aliquando desistat.*

[89] S. oben S.223.

eingangs[90] zitiert; Lactanz will mehr bieten und bezeichnet dieses Mehr als *instituere*, worin *doctrinae totius substantia* enthalten sein müsse. Das Urteil über Tertullian ist nicht zutreffend, aber nicht abwertend wie das über seinen Stil 5,1,23. Minucius Felix trifft hier kein Verdikt des Lactanz; denn er[91] hatte — für die Bedeutung von *institutio* bei Lactanz nicht unwichtig[92] — nach dem Streitgespräch und der Bekehrung des Caecilius die *perfecta institutio* ausdrücklich vertagt, sich also, ohne das so zu nennen, auf die *cohortatio*, den Protreptikos[93] beschränkt.

Lactanz will, anders als Tertullian, 'unterweisen'; darum entzieht er sich nicht dem *labor*, aber auch, "um einen Stoff zu vervollständigen, den Cyprian nicht erschöpfend behandelt hat in der Rede, in der er den Demetrianus, der, wie er selber sagt, 'anbellt und anlärmt gegen die Wahrheit', zu widerlegen unternimmt".[94] Damit distanziert er sich deutlicher von Cyprian als zuvor von Tertullian; das setzt er §§4-6[95] fort: "Diesen Stoff hat

[90] Oben S.206. Zu 5,1,23 über Tertullians Stil oben S.224.

[91] MIN.FEL. 40,2 *aliqua consubsidunt non obstrepentia ueritati, sed perfectae institutioni necessaria; de quibus crastino.* LACT. *inst.* 1,23,6-7 greift offenkundig darauf zurück, um den Abschluß des 1. Buches zu begründen.

[92] WINGER (wie Anm.6), 38 Anm.158; 500 Anm.3329 nennt MIN.FEL. 40,2, ohne das mit LACT. *inst.* 1,23,6-7 zu verbinden; 501 mit Anm.3339 behandelt er *inst.* 1,23,9 (irrig "8") *prima haec institutio nostra* und versteht das wohl richtig als "Anfang der Unterweisung" ("erste Unterweisung" im Sinne von "erste Unterrichtseinheit" wäre sachlich dasselbe, aber unscharf). MONAT ("première *institution*") und BOWEN ("first *Institute*") nehmen anscheinend Brachylogie für *primus institutionum liber* an.

[93] Dazu HECK 1999 (wie Anm.10), 323 f.; vgl. unten Anm.111.

[94] *Inst.* 5,4,3 (s. oben Anm.5) *non defugi hunc laborem, ut implerem materiam, quam Cyprianus non est executus in ea oratione, qua Demetrianum, sicut ipse ait* [*Demetr.* 1 l.1 sq. Simonetti], *oblatrantem atque obstrepentem ueritati redarguere conatur.*

[95] *Inst.* 5,4,4-6 *qua materia non est usus ut debuit. non enim scripturae testimoniis, quam ille utique uanam fictam commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus.* (5) *nam cum ageret contra hominem ueritatis ignarum, dilatis paulisper diuinis lectionibus formare hunc a principio tamquam rudem debuit eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret.* (6) *nam sicut infans solidi ac fortis cibi capere uim non potest ob stomachi teneritudinem, sed liquore lactis ac mollitudine alitur, donec firmatis uiribus uesci fortioribus possit, ita et huic oportebat, quia nondum poterat capere diuina, prius humana testimonia offerri*

er nicht so benutzt wie er es hätte müssen. Denn nicht mit Zeugnissen der Schrift, die jener jedenfalls für hohl, erfunden, erlogen hielt, sondern mit Beweisgründen und Logik wäre er zu widerlegen gewesen. Denn da er [Cyprian] gegen einen der Wahrheit unkundigen Menschen auftrat, hätte er die Zitate aus der göttlichen Schrift ein wenig zurückstellen, ihn von Anfang an wie einen Schulanfänger bilden und ihm allmählich die Ursprünge des Lichts zeigen müssen, damit er nicht, wenn ihm das ganze Licht entgegengeworfen wurde, im Dunkeln stolperte. Denn wie der Säugling die Kraft fester und starker Speise nicht aufzunehmen vermag wegen der Zartheit seines Magens, sondern durch Flüssigkeit und Weichheit der Milch genährt wird, bis er sich, wenn seine Kräfte gefestigt, von Stärkerem ernähren kann, so hätte man auch ihm [Demetrianus], weil er noch nicht imstande war, die von Gott aufzunehmen, zuvor Zeugnisse von Menschen anbieten müssen, das heißt, von Philosophen und Historikern, damit er gerade mittels seiner eigenen Gewährsleute widerlegt wurde".

§7[96] fährt Lactanz fort: "Weil er [Cyprian] das nicht getan hat, fortgerissen von seiner außergewöhnlichen Bildung in den heiligen Schriften, sodaß er sich allein damit begnügte, worin der Glaube gründet, machte ich mich mit Gottes Eingebung daran, dies selber zu tun und zugleich den anderen den Weg zur Nachahmung zu bereiten". §8 erwartet er, daß, wenn *docti homines ac diserti* nach seinem Aufruf ihr *ingenium* und ihre *uis dicendi* auf dem *campus ueritatis* einsetzen, alle *falsae religiones* und alle Philosophie zugrundegehen und alle überzeugt sein werden, "daß diese unsere sowohl die alleinige Religion wie auch besonders die einzige wahre Weisheit ist", *hanc solam religionem, tum etiam solam ueram esse sapientiam*; nochmals nennt er wie seit 1,1,7 sein Programm.

id est philosophorum et historicorum, ut suis potissimum refutaretur auctoribus. GNILKA (wie Anm.73) behandelt diese Stelle nicht.

[96] *Inst.* 5,4,7 *quod quia ille non fecit raptus eximia eruditione diuinarum litterarum, ut iis solis contentus esset quibus fides constat, accessi deo inspirante, ut ego facerem et simul ut uiam ceteris ad imitandum pararem.*

Mit seiner Bewertung von *Ad Demetrianum* will Lactanz nicht Cyprian als apologetischen Stümper hinstellen; er entschuldigt dessen Vorgehen mit *eruditio diuinarum litterarum*. Vielmehr benutzt er den Extremfall *Ad Demetrianum* als Hintergrund,[97] um davon, unterstrichen durch den Säuglingsvergleich,[98] seine Methode abzuheben, die er von Anfang an einsetzt; wir kommen darauf zurück.[99] Seine Vorgänger Tertullian und Cyprian dienen ihm als Folie, um sichtbar zu machen, was er will. Lactanz begründet hier, wo er von der Vergangenheit in die eigene Gegenwart kommt, nachdem er den Anlaß, die antichristliche Propaganda, mitgeteilt hat, das, was er schon seit dem Weglegen der Propheten 1,5,1 praktiziert, Widerlegen der Gegner und Begründen eigener Auffassungen mit für die Gegner maßgebenden Autoritäten. Er will ihnen von Anfang an auf der Ebene der ihnen und ihm gemeinsamen Bildungsvoraussetzungen begegnen; dabei bringt er, wie schon im Prolog 1,1,10 zu lesen und 5,1,14-21 ausgeführt, theoretisch und praktisch die Rhetorik als wichtige Hilfe beim Vermitteln der *ueritas* ein. Mit seinen Darlegungen 5,1 und 5,4 gibt Lactanz eine theoretische Grundlage christlicher Apologetik gegenüber heidnischen Intellektuellen.[100]

Ehe wir uns ansehen, wie Lactanz diese formalen, inhaltlichen und methodischen Forderungen in den *Institutionen* erfüllt hat, nennen wir weitere Aussagen von ihm über das Ziel des Werkes: Die wichtigste scheint mir der Eingang des 6. Buches, 6,1,1-2:[101]

[97] Insoweit ist HECK 1987 (wie Anm.19), 153-155; 184 f. zum Urteil des Lactanz zu korrigieren; die 184 f. gegebene Erklärung für Cyprians Vorgehen gilt weiterhin.

[98] Zum biblischen Hintergrund (*1 Cor.* 3,2; *Hebr.* 5,12-13) s. P. MONATs Kommentar, SChr 205 (Paris 1973), z.St.

[99] S. unten S.236 auch zum Weglegen der Propheten *inst.* 1,5,1.

[100] Vgl. jetzt J.-C. FREDOUILLE, "Lactance théoricien du genre apologétique", in *Vita Latina* 162 (2001), 58-64.

[101] *Inst.* 6,1,1-2 *Quod erat officium suscepti muneris diuino spiritu instruente ac suffragante ipsa ueritate compleuimus; cuius adserendae atque inlustrandae causam mihi et scientia et fides et ipse dominus noster imposuit, sine quo nec sciri quicquam potest nec explicari. uenio nunc ad id quod est summum operis huius et maximum, ut doceam quo ritu quoue sacrificio deum coli oporteat. id enim est hominis officium in eoque solo summa rerum et omnis beatae uitae ratio consistit.*

"Was die Anforderung des übernommenen Werkes war, haben wir dank Zurüstung durch den göttlichen Geist und Unterstützung seitens der Wahrheit selbst erfüllt; die Sache, diese zu vertreten und ins Licht zu setzen, hat mir sowohl mein Wissen wie mein Glaube wie unser Herr selber auferlegt, ohne den man weder etwas wissen noch etwas entfalten kann. Nun komme ich zu dem, was der Kern, das Wichtigste dieses Werkes ist, zu lehren, nach welchem Kultbrauch und mit welchem Opfer Gott verehrt zu werden hat. Denn das ist die Anforderung an den Menschen, und darin allein besteht die Gesamtheit der seienden Dinge und alle Grundlage eines glückseligen Lebens". Hier sieht Lactanz seine Aufgabe, die Wahrheit, das Christentum zu verteidigen, mit den Büchern I-V als erfüllt an; die Bücher VI *De uero cultu* und VII *De uita beata* behandeln darüber hinaus Ziele menschlicher Existenz. Damit scheint die Frage beantwortet, was für ihn das Mehr gegenüber Tertullians Plaidoyer ausmacht: die Offizienlehre im 6. und die Eschatologie im 7. Buch. Aber statt diese Einteilung in I-V und VI-VII gegen die vorhin erwähnte in I-III und IV-VII[102] ausspielen oder mit ihr harmonisieren zu wollen, sollten wir beachten, daß sich bei Lactanz Verteidigung und Unterweisung nicht so scharf trennen lassen; auch die Bücher VI und VII[103] enthalten Polemik gegen Philosophen, und schon die Bücher II und IV[104] enthalten systematische Unterweisung.

Indem Lactanz hier als seine Aufgabe *cuius*, d.h. *ueritatis, adserendae atque inlustrandae causam* bezeichnet, nimmt er 1,1,10 auf, wo er gefordert hatte, das der *ueritas* aus eigener Kraft mögliche *defendere*, wofür hier *adserere* steht, durch *inlustrare* mit Hilfe der Rhetorik zu ergänzen. Später sieht er die inhaltliche und die formale Seite zusammen: In der Vorrede zur *Epitome*[105]

[102] *Inst.* 1,1,22; 2,3,25; dazu oben S.221 f.

[103] So 6,10,13-18 (Staatengründung); 7,12,1-32 (Unsterblichkeit).

[104] So 2,9,1-15,8 (Schöpfung von Welt und Mensch; Dämonen); 4,6-29 ist im Ganzen positive Unterweisung, durch Polemik nur unterbrochen, so 4,18-21 gegen die Juden (verschärft *epit.* 40-44).

[105] *Epit. praef.*1; *ueritatem religionemque* dürfte Hendiadyoin für *ueram religionem* sein.

sagt er, er habe die *Institutionen* geschrieben *ad inlustrandam ueritatem religionemque*, und 1,1 nennt er die *Epitome* ein Werk, *quo in lucem ueritas protrahenda est.*[106] Der im Hauptwerk 5,4,3 gegenüber Tertullian betonte Unterschied zwischen Verteidigen und Unterweisen ist im Bezug auf den Gegenstand, die *uera religio* oder *ueritas*, eingeebnet.[107] Die *Epitome* ist nicht mehr ausdrücklich als apologetisch deklariert; *defendere* kommt wie die zugehörigen Nomina nur noch in anderen Zusammenhängen, zumal in Polemik gegen die paganen *defensores deorum*[108] vor. Aber das Wort erscheint noch einmal, als Lactanz 324 im Institutionenprolog die Widmung an Constantin einsetzt; sie schließt nach dem Hinweis auf Gott als milden Vater und vergeltenden Richter:[109] "Da ich dessen Religion und göttliche Verehrung zu verteidigen begehre, wen eher sollte ich anrufen, wen anreden als den, durch den für das Menschengeschick Gerechtigkeit und Weisheit wiederhergestellt worden ist?" Mit der Wendung *cuius religionem cultumque diuinum cupiens defendere* stellt sich Lactanz wieder ausdrücklich in die Reihe der Apologeten, die er im Prooemium des 5. Buches zu überbieten versprochen hatte.

Schon im Epilog von *De opificio dei* kündigt er sein Hauptwerk an als eines, das mehr und Besseres bieten soll als der kurze getarnte Traktat, 20,1:[110] "Dann werde ich dich zur Lehre der

[106] Der Satzteil *in hoc opere, quo in lucem ueritas protrahenda est* gehört nicht zur *Praefatio*, sondern zur Abhandlung; s. HECK-WLOSOK (wie Anm.39), z.St. und *WS* 109 (1996), 146 f.

[107] Vgl. HECK-WLOSOK (wie Anm.39), XXI Anm.68 nach J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954), 339-343; s. auch unten S.234 f. mit Anm.129.

[108] *Epit.* 48,4 *defensores falsorum deorum aduersus uerum deum rebelles*; vgl. 50,3 *si libet maiorum defendere <religiones>*.

[109] *Inst.* 1,1,16 *cuius religionem cultumque diuinum cupiens defendere quem potius appellem, quem adloquar nisi eum, per quem rebus humanis iustitia et sapientia restituta est?* Zur Datierung s. S.215 mit Anm.47.

[110] Dazu und zum Kontext HECK 1988 (wie Anm.7), 163 f. Zu *opif.* 20,3 *quos partim nostris armis, partim... ex ipsorum inter se concertatione sumptis reuincemus*; vgl. *inst.* 5,4,6 (oben S.227f. mit Anm.95) und unten S.235 f.

wahren Philosophie sowohl klarer als auch wahrhaftiger aufrufen", *te ad uerae philosophiae doctrinam... cohortabor*, und zwar, so fährt er fort, gegen die Philosophen, die er teils mit seinen, teils mit ihren eigenen Waffen schlagen will. Hier bezeichnet er die *Institutionen* — wie Cicero seinen *Hortensius*[111] — als Protreptikos. Das gehört zur auch im Prooemium erkennbaren Tarnung als philosophische Schrift *à la Cicéron* aus einer philosophischen Position, hinter der Lactanz sein Christentum noch verbergen muß. Doch so haben wir in den Aussagen zu seinem Selbstverständnis auch terminologisch die drei von Antonie Wlosok[112] herausgestellten Komponenten christlicher Apologetik beieinander: die protreptische, die polemische und die didaktische — *cohortari, defendere, instituere.*

Daß Lactanz seine gegenüber den Vorgängern betonten formalen, inhaltlichen und methodischen Anforderungen an wirksame Apologetik selber in den *Institutionen* erfüllt hat, soll ein Bekanntes zusammenfassender Überblick zeigen:[113]

Seine Forderung, das Christentum rhetorisch gekonnt zu vertreten, hat er eingelöst; dies ist unbestritten und seit der Antike[114] anerkannt. Lactanz ist nach Minucius Felix der zweite christliche Ciceronianer,[115] aber nicht mehr wie dieser von der Zweiten Sophistik mitgeprägt, sondern steht Cicero in Wortwahl und Stil[116] wieder näher; auch den Prosarhythmus setzt er mit Ciceros Freiheiten ein, anders als sein hierin pedantischer

[111] CIC. *div.* 2,1,1 vgl. AUG. *conf.* 3,4,7 und HECK 1988, 163 Anm.21.

[112] WLOSOK 1989/1990 (wie Anm.8), 218.

[113] Vgl. WLOSOK 1989/90 (wie Anm.8), 220-223; HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 27-29.

[114] HIER. *epist.* 58,10,2 *fluuius eloquentiae Tullianae*; *chron. a.Abr.* 2333 (= 317 n.Chr.) *uir omnium suo tempore eloquentissimus.* Die Testimonien über Lactanz zuletzt bei WLOSOK, in *HLL* 5, 376; 379 f.; vgl. 403 f. (Lit.17).

[115] Vgl. oben Anm.81. Zu Lactanz und Cicero Literatur bei HECK 1988 (wie Anm.8), 168 Anm.52; WLOSOK, in *HLL* 5, 381 (Lit.3 Zu einzelnen Autoren... Cicero).

[116] Zu Wortwahl und Stil am Beispiel des 5. Buchs MONAT, SChr 204 (1973), 73-97. Umfassend zum theologischen Vokabular LOI 1970 (oben Anm.86); zum philosophischen PERRIN 1981 (wie Anm.26; s. seine Indices 547-551).

Lehrer Arnobius.[117] Natürlich sind in Wortwahl und Syntax 350 Jahre Sprachentwicklung nicht an ihm vorbeigegangen, aber grundsätzlich ist er an Cicero orientierter Klassizist.[118] Das zeigt er auch in der Anlage der *Institutionen*,[119] in den Prooemien und Epilogen der einzelnen Bücher, ebenso in seinen oft weit ausholenden Argumentationsgängen. An Cicero und Seneca geschult sind Diskussionstechniken wie dialogartiges Reagieren auf fingierte Einwände und kommentarartige Repliken auf Zitiertes. Wie Cicero setzt er Dichterzitate oft schmückend ein, ebenso Zitate aus Ciceros Reden. Lactanz hat auch dem als bloße Sinnenlust verworfenen Gesang einen Ort im Leben der Christen zugewiesen, als Lob Gottes, *dei laudes*,[120] und er hat die im Mund von Gegnern gefährliche Dichtung selber, hier als *aemulus* zumal Ovids, in der Phoenixelegie[121] als erster im Anschluß an klassische Formtradition christianisiert.

Auch die Forderung, über die Abwehr von Angriffen der Gegner hinaus christliche Lehrinhalte zu vermitteln, hat Lactanz erfüllt: Er begnügt sich nicht damit, falschen Ansichten und Verhaltensweisen der Gegner in Religion (1. und 2. Buch), philosophischer Ethik (3. und 6. Buch) und politischer Moral (5. Buch) mit Aufklärung über die durch solche Irrtümer verdeckte Wahrheit zu begegnen, sondern versucht, ein

[117] Vgl. WLOSOK, in *HLL* 5, 373 mit Literatur. Mein Urteil beruht nicht auf vergleichenden Statistiken, sondern auf Analysen von Abschnitten aus Cicero, Minucius Felix, Arnobius und Lactanz in Lehrveranstaltungen oder bei eigener textkritischer Arbeit, vor allem auf häufigem lauten Lesen der vier Autoren.

[118] Damit ordnet er sich als Prosaiker und als Dichter ein in eine gegen Ende des 3. Jh. einsetzende, in der Dichtung durch Nemesian repräsentierte Hinwendung zum Klassizismus; dazu A. WLOSOK, "Originalität, Kreativität und Epigonentum in der spätantiken Literatur" (1983), in *Res humanae* (wie Anm.8), 235-247.

[119] Den Einsatz von Rhetorik und Dialektik zeigt am 5. Buch MONAT, SChr 204, 64-72.

[120] *Inst.* 6,21,4-11, bes. 9 *dei laudes*; vgl. VAN DER NAT (wie Anm.56), 221-225; WLOSOK 1983/1990 (wie Anm.118), 246.

[121] Dazu oben S.211 mit Anm.27. Vgl. A. WLOSOK, "Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache: Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix" (1982), in *Res humanae* (wie Anm.8), 250-278.

systematisches Lehrgebäude zu errichten, freilich auch das in Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen: Im 2. Buch[122] stellt er die Erschaffung der Welt und des Menschen als 'Überbau' einer Dämonologie dar, im 4. Buch geht seiner Christologie voraus das Postulat einer Synthese von offenbarter "wahrer Weisheit und Religion";[123] Christi erniedrigendes Leiden erklärt er als das eines vorbildlichen *magister uirtutis*.[124] Bücher V und VI enthalten beachtliche Beiträge zu einer christlichen Handlungslehre, einer theologischen Ethik,[125] durch gesellschaftskritische Ausführungen etwa zu den 'Sinnenlüsten'[126] mit der Apologetik verbunden. Das 7. Buch ist nicht nur hoffnungsvolle Antwort auf die Behauptung, das Leben der Christen in der Welt sei sinnlos, sondern setzt, auch gegen philosophische Skepsis, Ziele menschlicher Existenz, so in der 'heilsgeschichtlichen Summe' 7,6,1.[127]

Daß sich Abwehr von Angriffen und Unterweisung nicht scharf trennen lassen, sondern ineinander verzahnt sind, haben wir schon bemerkt.[128] Verstärkt ist die didaktische Komponente, das

[122] *Inst.* 2,8-12 Kosmogonie und Anthropogonie bis zum 'Sündenfall', 14-15 Daemonologie; vgl. *epit.* 22-23.

[123] *Inst.* 4,1-4; vgl. *epit.* 36; s. oben S.216 mit Anm.50.

[124] *Inst.* 4,22-24 (vgl. *epit.* 45).

[125] Dazu WINGER (wie Anm.6), *passim* (Zusammenfassung 611-617), wonach Lactanz bes. philosophische Ansätze wie Naturrecht, Gleichheit aller Menschen und Verantwortung des Einzelnen in die christliche Ethik eingebracht hat. WINGERs Einordnung des Lactanz in die Geschichte theologischer Ethik wird im Einzelnen zu überprüfen sein, ist aber, auch als Beitrag zu seiner Wirkungsgeschichte, zu beachten.

[126] *Inst.* 6,20-23 (vgl. *epit.* 57). Die Behandlung des Sexualtriebs und seines Mißbrauchs 6,23,1-40 (s. WINGER, 239-244) ist in der *Epitome* auf verschiedene Stellen verteilt; s. HECK-SCHICKLER (wie oben Anm.3), 125 (Kap.57) Anm.2.

[127] *Inst.* 7,6,1 *idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat; ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum seruiamus et simus aeternum deo regnum.* Dazu A. WLOSOK, "Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit "(1970), in *Res humanae* (wie Anm.8), 15-34, hier 33 f.

[128] Oben S.230.

instituere, in der *Epitome*, zumal in dem Teil, der dem 6. Buch entspricht; die christliche Offizienlehre[129] ist straffer gegliedert und enthält weitere Elemente christlicher 'Haustafeln'. Übrigens zeigt die *Epitome* wie *De ira dei* im Vergleich mit den *Institutionen* eine gewisse Öffnung gegenüber manchen zuvor strikt abgelehnten römischen Gegebenheiten, so bei Militärdienst und Todesstrafe.[130]

Auch der methodischen Forderung, den Gegnern mit ihren eigenen Autoren, auf der Ebene ihrer Bildungsvoraussetzungen zu begegnen, die Lactanz nach einem kurzen Hinweis bei Minucius Felix[131] als erster ausführlich mit Gründen erhoben hat, ist er in seinem Werk nachgekommen. Der Befund ist unstrittig, seine Bewertung bis heute kontrovers: Hatte man früher daraus, daß Lactanz nachweislich mehr pagane Texte zitiert als die Bibel, gefolgert, er sei mit dem Christentum nur wenig vertraut gewesen,[132] so ist heute anerkannt, daß dahinter eine Absicht steht. Strittig ist indes, ob zustimmendes Zitieren paganer Autoren und Übernehmen römischer Begriffe zur Beschreibung christlicher Inhalte bloße Taktik des Lactanz[133] ist, der im übrigen von Anfang an auf dem Boden der Bibel steht und nur übernimmt, was er sowieso schon aus der Bibel kennt,[134] oder ob — wie

[129] *Epit.* 59,1-62,3; vgl. HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 34 f.

[130] *Epit.* 59,5 ist das Tötungsverbot nicht mehr uneingeschränkt wie *inst.* 6,20,15-25 (vgl. HECK-SCHICKLER, 128 [Kap.59] Anm.6 mit Literatur): Völlig fehlt die Ablehnung des Kriegsdienstes (*inst.* 6,20,16; *epit.* 56,4 läßt Landesverteidigung offenbar zu). Ob sich die von Anklagen wegen Kapitalverbrechen (*inst., ibid.*) hinter *nec uerbo licet periculum mortis inferre* (Verbot jeden Bedrohens mit dem Tod) verbirgt, ist unsicher. Denn *epit.* 56,4 *ira... ad coercitionem peccatorum, id est ad regendam subiectorum disciplinam data est a deo* kann Todesurteile einschließen; vgl. *ira* 17,6 gegen Diffamierung von *iudices qui scelere conuictos poena capitis adficiunt.*

[131] MIN.FEL. 39 (Minucius über Octavius) *quod maleuolos isdem illis, quibus armantur, philosophorum telis retudisset.*

[132] Solche Urteile zitiert HECK 1988 (wie Anm.7), 166 Anm.38.

[133] So V. BUCHHEIT, "Cicero inspiratus — Vergilius propheta?", in *Hermes* 118 (1990), 357-372, zuletzt DERS., "Laktanz und seine *testimonia veritatis*", in *Hermes* 130 (2002), 306-315 (nützlich als Repertorium aller mir und anderen zugeschriebenen 'Ketzereien' und seiner 'Korrekturen'); s. HECK 2003 (wie Anm.27), 510 Anm.10.

[134] So BUCHHEIT 2002, bes.310 f. (Lactanz soll *pater familias* zuerst in einer Vetus Latina, dann erst bei römischen Juristen gelesen haben); 314 f. —

auch ich meine[135] — hier ein Aneignungsprozeß stattfindet, indem Lactanz die vor dem Übertritt zum Christentum erworbenen Bildungsinhalte in sein Christentum hinübernimmt und integriert und durch diese Integration den Zugang zum Christentum wahrscheinlich sich selber, jedenfalls aber seinen Lesern ermöglicht oder erleichtert hat. Hier sei nur den Befund skizziert: Wie geht Lactanz mit der Bibel und mit paganen Autoren um?[136]

Er nennt als erste Zeugen für einen Gott 1,4 die Propheten, legt sie aber 1,5,1[137] sofort zur Seite, "damit nicht die Bestätigung seitens derer weniger geeignet wirkt, denen man überhaupt nicht glaubt", und ruft "gerade die zur Bestätigung der Wahrheit als Zeugen auf, die man gegen uns einzusetzen pflegt, nämlich die Dichter und Philosophen". Die Bibel führt er als Zitierautorität 4,5,3 erst ein, als es im Zusammenhang mit Christi Sendung und Geburt unumgänglich wird. Vorher nennt er nur zur Schöpfungslehre 2,9,1 die Heilige Schrift als Grundlage — hin und wieder lehnt er sich auch an die *Genesis*[138] an — und betont einmal[139] Ciceros Übereinstimmung mit den Propheten, zitiert aber nicht sie, sondern Cicero. Und so setzt Lactanz schon zugunsten der Einheit Gottes und in der Kritik des Polytheismus, aber auch in der weiteren Auseinandersetzung

Diskutabel in Form und Inhalt dagegen GNILKA (wie Anm.73), 35-40, bes. zum Zweiwegebild; er betont, daß Lactanz pagane Quellen aus christlicher Sicht korrigiert.

[135] HECK 1988 (wie Anm.7), bes. 172-175; vgl. E. HECK, "Vestrum est — poeta noster. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik", in *MH* 47 (1990), 102-120, hier 117-120.

[136] Zum Folgenden vgl. HECK 1988, 171-175.

[137] *Inst.* 1,5,1-2 *sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio uideatur esse de his quibus omnino non creditur. ueniamus ad auctores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos.*

[138] *Inst.* 2,10,3 — *gen.* 1,26-27 (vgl. 2,8,63 den Verweis auf die Bibel, d.h. *gen.* 1,26-31); 2,12,3 — *gen.* 2,7; 2,12,15-19 — *gen.* 2,8-3,24; 2,13,1-9 — *gen.* 6,1-10,32.

[139] *Inst.* 2,11,15-17 mit Zitat CIC. *leg.* 1,22.

mit der heidnischen Umwelt pagane Autoren[140] so ausgiebig ein wie niemand zuvor. Zitate aus Vergil, Lucrez, Cicero und Seneca und aus weniger bekannten oder entlegenen römischen, oft auch griechischen[141] Dichtern und Schriftstellern dienen ihm als Zeugen für Ansichten der Gegner und zur Bestätigung eigener; viele benutzt er ebenso oft zustimmend wie ablehnend. Als Sachquellen zitiert er auch Historiker, Antiquare und Autoren hierfür ergiebiger Dichtungen, etwa Ovids *Fasti*. Dichtern entnimmt er zudem — auch hierin *aemulus* Ciceros — Schmuckzitate, mit denen er seiner Prosa Glanzlichter aufsetzt. Eine besondere Vorliebe hat Lactanz für Offenbarungsschriften, die er durchweg als heidnische Zeugnisse behandelt, besonders die hermetischen Schriften[142] und die *Oracula Sibyllina*, aber auch andere Orakelliteratur.[143] Mit seiner ausgiebigen, in ihren Funktionen vielfältigen Benutzung vor- und außerchristlicher

[140] Sichtbar in S. BRANDTs Index auctorum, CSEL 27,2, 241-278; Literatur bei WLOSOK, in *HLL* 5, 381 f. (Lit.3; Neueres unten Anm.141 und 142). Vorbildlich zu Seneca bei Lactanz M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten* (Berlin 1970), *passim*.

[141] Dazu jetzt knapp, aber methodisch anregend M. PERRIN, "Lactance et la culture grecque. Esquisse d'une problématique", in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, sous la direction de B. POUDERON et J. DORÉ (Paris 1998), 297-313, dazu ergänzend C. INGREMEAU, "Lactance et la philosophie des passions", *ibid.*, 283-296.

[142] Dazu nach WLOSOK 1960 (wie Anm.50), 180-231 *passim* (Index 261 f.) A. LÖW, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit* (Berlin 2002). Trotz diskutablen Details überzeugt seine Auseinandersetzung mit WLOSOK (88-98) nicht; gegen die Annahme, schon in *De opificio dei* sei eine hermetische Schrift benutzt (vgl. *inst.* 2,10,14-15), greift er 89-93 zu kurz; Lactanz nennt 'Hermes' dort nicht, da er nicht zur Aufmachung als 'Ergänzung Ciceros' paßt. Auch die Vermutung, Lactanz habe die Hermetik wie Arnobius in Afrika kennengelernt, ist durch LÖW 71-87 nicht vom Tisch (kühn 84-86 gegen W. SCHMID zu ARNOB. *nat.* 1,38: Quelle sei nur Lucrez). Philologisch ist LÖW oft ungenau. — Vorbehalte gegen WLOSOK auch bei PERRIN, *ibid.*, 306-308.

[143] DIGESER 1998 (wie Anm.15), *passim*, verwendet als Argument für Porphyrios als den *inst.* 5,2,2-11 vorgeführten Christengegner (s. oben S.209 mit Anm.15) auch Entsprechungen zwischen Lactanz und Porphyrios' *De philosophia ex oraculis haurienda*. In der Tat fällt auf, daß Lactanz auch entlegene Orakel zitiert, aber selbst wenn er Porphyrios benutzt, heißt das nur, daß er ihn gelesen, nicht aber, daß er ihn erlebt hat. Doch ist damit zu rechnen, daß der von Porphyrios gezeigte Rekurs auf Orakel unter Platonikern um 300 verbreitet war.

griechisch-römischer Literatur hat Lactanz seine für die Folgezeit wichtigste theoretische Forderung an christliche Apologetik als Vertretung des christlichen Wahrheitsanspruchs, nämlich das Eingehen auf die dem Gegner vertraute Bildungstradition, exemplarisch verwirklicht.

Versuchen wir abschließend, Lactanz in die frühchristliche Apologetik lateinischer Sprache einzuordnen und zu würdigen. Er bleibt seit 303 sein Leben lang Apologet. Aber im *instituere*, im Unterweisen, geht er über die protreptischen Ansätze, die alle Vorgänger von Tertullian bis Arnobius zeigen,[144] weit hinaus. Damit trägt er seinen Adressaten Rechnung: Tertullian, Cyprian und Arnobius haben es vor allem mit antichristlichen Gouverneuren und Agitatoren[145] zu tun, die römische religiöse und politische Vorstellungen ihrem Vorgehen gegen Christen zugrundelegen, und Commodian treibt ohne Bildungsanspruch, sogar bildungsfeindlich[146] Mission unter Heiden, zumal unter den mit den Juden sympathisierenden 'Gottesfürchtigen'.[147] Lactanz verurteilt zwar auch das brutale Vorgehen der Christenverfolger seiner Zeit und ihre in seinen Augen perverse Vorstellung von *pietas*[148] und droht ihnen am Ende des 5. Buches[149] Gottes Rache an, die er in *De mortibus persecutorum*, insoweit einer Spätfrucht der Apologetik,[150] als vollzogen melden wird.

[144] Zu Tertullian HECK 1987 (wie Anm.19), 93 mit Anm.33 nach C. BECKER, *Tertullians Apologeticum — Werden und Leistung* (München 1954), 298-306; zu Minucius Felix s. oben S.227; zu Cyprian, *Demetr.* 22-26 HECK 1987, 158. Bei Commodian protreptisch z.B. *instr.* 1,29; 33; bei Arnobius *nat.* 2,78.

[145] Tertullian wendet sich im *Apologeticum* an die *praesides*, in *Ad Scapulam* an diesen; die Agitation ihrer Adressaten beschreiben CYPR. *Demetr.* 1-3, und ARNOB. *nat.* 1,1.

[146] COMM. *apol.* 579-616; dazu HECK 1990 (wie Anm.135), 113-117.

[147] COMM. *instr.* 1,24-25; 37; dazu K. THRAEDE, "Beiträge zur Datierung Commodians", in *JbAC* 2 (1959), 90-114, hier 96-100.

[148] *Inst.* 5,9-11, bes. 5,10 gegen die römische, von Vergils Aeneas repräsentierte *pietas* — dazu mehrmals WLOSOK 1990 (wie Anm.8), so 382 Anm.35 (1983); 427-444 (1983); s. das Stellenregister — und 5,11 zu Vorgehen und Motiven der Verfolger.

[149] *Inst.* 5,23; dazu HECK 1987 (wie Anm.19), 199-207.

[150] Dazu, bes. zu Kapiteln 1 und 52 HECK 1987, 216-228. Bei STÄDELE (wie Anm.33) fehlt die Zuordnung zur Apologetik, zu den *Institutionen* völlig; er kennt

Aber vor allem will er nichtchristliche Intellektuelle, in welcher Stellung auch immer, erreichen und treibt wie vor ihm Minucius Felix das, was Antonie Wlosok "Gebildetenmission"[151] genannt hat.

Mit seinem Werk ist Lactanz nicht zu einem großen Theologen geworden. Auch wenn er beachtliche Beiträge zu einer christlichen Handlungslehre[152] leistet, bleibt er in Vielem — wie bei einem vornicaenischen Autor kaum anders zu erwarten — 'archaisch'.[153] Er ist wie andere frühe Christen, auch Commodian, Chiliast, kennt nur zwei göttliche Personen und vertritt einen scharfen kosmologischen, anthropologischen und ethischen Dualismus, den er, hierin singulär, sukzessiv durch Unterordnen von Gut und Schlecht unter Gottes Schöpferwillen monistisch überdacht.[154] Und er hat so wenig wie alle anderen Apologeten zum Sieg des zuvor verfolgten Christentums beigetragen;[155] denn der kam dadurch zustande, daß Constantin und Licinius ihre Siege im Kampf um die Herrschaft 312/313 auf den Christengott als Schlachtenhelfer zurückführten und dies religionspolitisch umsetzten.[156]

Lactanz verdient heute Beachtung nicht nur, weil er viele für uns verlorene Quellen benutzt und so in Nebenüberlieferung[157]

nicht J. VOGT, "Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter. Der Weg der lateinischen Apologetik", in *Saeculum* 19 (1968), 344-361, hier 350-356.

[151] WLOSOK, in *HLL* 5, 403; 1989/1990 (wie Anm.8), 221 f.; danach von Minucius Felix HECK, in *HLL* 4, 517; in *WS* 114 (2001), 487.

[152] Dazu oben S.234 Anm.125 mit Verweis auf WINGER 1999.

[153] Dazu WLOSOK, in *HLL* 5, 381 mit 382 (Lit.3 Theologie).

[154] WLOSOK, in *HLL* 5, 381; HECK-SCHICKLER (wie Anm.3), 36 Anm.33. GARNSEY (wie Anm.4), 5 Anm.23; 27 Anm.106 spielt diesen Dualismus herunter, da er die textgeschichtlichen Implikationen (s. oben Anm.45) und die an *Institutionen* und *Epitome* (27 Anm.105 zu GELL. 7,1,1-6 ignoriert er *epit.* 24,5-9) ablesbare Entwicklung im Denken des Lactanz (s. oben S.214) nicht beachtet.

[155] Dazu nach WLOSOK 1974/1990 (wie Anm.8), 154 HECK 1987 (wie Anm.19), 13 f.; Wlosok hebt die Anerkennung des Christentums durch Galerius 311 hervor, die aus der Einsicht resultierte, die zum Wohle der *res publica* nötige Religionspolitik sei nur durch Einbeziehen der Christen zu retten, nicht durch ihre wegen ihres Widerstandes unmögliche Vernichtung.

[156] Kurz dazu im Kontext der Apologetik VOGT (wie Anm.150), 345 f.

[157] Das zeigen BRANDTs Index (oben Anm.140) und die Quellenapparate der Lactanzeditionen, die ständig auf 'frg.' o. dgl. verweisen. 'Fragmentesuchen' als

faßbar gemacht hat, was Kritiker in den schon an Cicero gerichteten Vorwurf der Unselbständigkeit, des bloßen Ausplünderns Früherer[158] ummünzten. Solche Vorstellungen von Epigonalität versus Originalität oder Kreativität sind der Antike wesensfremd und durch sachgerechte Wertung von *aemulatio* und *imitatio*[159] zu ersetzen.

Vielmehr liegt seine geistesgeschichtliche Bedeutung darin, daß er in Theorie und Praxis als erster Römer[160] den Boden bereitet hat für die Übernahme griechisch-römischer Bildungstradition in das Christentum, die eine wesentliche Voraussetzung dafür wurde, daß wir die größtenteils in christlichen Schreibstuben hergestellten Überlieferungsträger, die Codices der antiken nichtchristlichen griechischen und römischen Autoren lesen und diese Texte für die Gegenwart fruchtbar machen können.

einziges Ziel philologischer Lactanzforschung unterstellt DIGESER (oben Anm.63 zitiert).

[158] Dazu HECK 1988 (wie Anm.7), 167 mit Anm.40 und 42. Kaum überzeugend dagegen GARNSEY (wie Anm.4), 6, der die Lactanzforscher von Brandt bis Perrin als bloße "source-hunters" diffamiert und mit R.M. OGILVIE, *The Library of Lactantius* (Oxford 1978) (dazu HECK, in *Gnomon* 52 [1980], 572-574) in einen Topf wirft, auf den PERRIN 1998 (wie Anm.141), 302 u.ö. offenbar nur *faute de mieux* neben BRANDTs Index verweist.

[159] Dazu WLOSOK 1983/1990 (wie Anm.8), 233 f. — Zur Stellung des Lactanz unter römischen, griechischen und orientalischen Einflüssen und daraus folgenden Methodenproblemen zu beachten PERRIN 1998, 297-301 (auch wenn mich manches, z.B. 300 f. zur Herkunft der Biblica, nicht überzeugt).

[160] Eine ähnliche Rolle spielt schon vor ihm Clemens von Alexandrien; s. dazu Van den Hoek, oben S.69-93.

DISCUSSION

A. Birley: Perhaps we should be cautious about chronology:

a) Clearly Lactantius was professor of rhetoric at Nicomedia during the period ca. 290-303. We do not know exactly when he took up this position, nor how old he was; perhaps he was still in his twenties (compare Augustine's appointment at Carthage). Even if he died, according to Jerome, "in extreme old age", can we be sure that Jerome really knew when he died or what exact age he had reached?

b) Must he have died in 325, with his revision of the *inst.* unfinished? It seems equally possible that he might have abandoned work on this. The adoption of the new orthodoxy at Nicaea in 325 may have made him reluctant to continue the re-edition. Equally, the execution of his former pupil Crispus in 326 could have affected him deeply. One could at least speculate that Lactantius simply declined to write any more, leaving an incompletely revised MS of *inst.*[2] for someone else to 'publish'.

c) You refer to Constantine having favoured Christianity 'seit 312/13'. Should we not at least note that, according to Lact. *mort.pers.* 24,9, *suscepto imperio* [sc. in July 306] *Constantinus Augustus nihil egit prius quam Christianos cultui ac deo suo reddere*? In other words, his measure supposedly preceded that of Galerius by almost five years. (One could add that Maxentius also showed favour to Christians early on, albeit less comprehensively than Constantine).

E. Heck: Zu a): Für die Rekonstruktion der Lebensdaten des Lactanz müssen wir *faute de mieux* Hier. *vir.ill.* 80,3 ernstnehmen, und zu jung kann er bei seiner Berufung nach Nikomedien nicht gewesen sein; wenn er dorthin aus Afrika berufen wurde, muß er sehr bekannt gewesen sein.

Zu b): Sein Tod ist die nächstliegende Erklärung dafür, daß er die 2. Ausgabe nicht abgeschlossen hat. Das schließt nicht völlig aus, daß er wegen der Vorgänge 326 (Nicaea sollte man fernhalten) nicht mehr schreiben wollte. Dies ist aber zu trennen von der Frage der Entstehung der zwei Fassungen; die hatte mit 326 verbunden H. Emonds, *Zweite Auflage im Altertum* (Leipzig 1941), 55-72; dazu Heck 1972 (oben Anm.29), 152.

Zu c): Die Angabe *mort.pers.* 24,9, die Lactanz *inst.* 1,1,13 (324) wiederholt, ist dubios; vgl. Heck 1987 (oben Anm.19), 214 f. Daher nenne ich für Constantins Beginn prochristlicher Aktivitäten lieber 312/13, weil das gesichert ist. Was vor 312 war — Tolerierung oder Bevorzugung? —, wissen wir nicht (der richtige Hinweis auf Maxentius, der 311 das Galerius-Edikt vollzog, hilft nicht weiter).

A. van den Hoek: Since the title and the concept of *De ira dei* is unusual, I would point out a Coptic text, or rather an assembly of fragments, that has recently been published by G. Robinson and H.M. Schenke. This text represents a translation of an earlier Greek text of unknown date that also deals with the 'wrath of God' in combination with an account of the 'creation of the world'; for the bibliography see A. van den Hoek, "Papyrus Berolinensis 20915 in the Context of Other Early Christian Writers from Egypt", in *Origeniana Octava*, ed. L. Perrone (Leuven 2003), 75-92.

E. Heck: 1) Um eine Schrift *De ira dei* zu schreiben, brauchte Lactanz keine außerrömischen oder außerbiblischen Quellen. Gottes Zorn ist in der Bibel fest, und *ira* als Teil von Gottes *potestas* gehört zu seiner römisch geprägten Gottesvorstellung — Gott in Analogie zum *pater familias* —, die es schon bei Tertullian, *Aduersus Marcionem* gibt. Wichtig dazu A. Wlosok, "Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit" (wie oben Anm.127), *passim*; Dies., "Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur" (1978), in

A.W., *Res* (wie Anm.8), 35-83, bes. 77-83. — 2) Für seine Kosmogonie sollte man mit griechischen und orientalischen Einflüssen rechnen; das bedarf weiterer Klärung; vorerst dazu K. Vilhelmson, *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus* (Tartu 1940). — 3) Was den Artikel von P. McGuckin (in *VChr* 36 [1982], 145-163) betrifft, welchen Frau van den Hoek in ihrem Artikel S.84 Anm.44, anführt, muss ich mein Urteil (1988[wie Anm.7], 171 Anm.58) wiederholen: die "Polemik [...] kann man schon deshalb nicht ernstnehmen, weil er A. Wlosoks Arbeiten, die er kritisiert, nur aus zweiter Hand kennt; zudem scheint er in dogmatischen Vorurteilen befangen".

A. Wlosok: Lactanz hat seine *Institutionen* im Osten des Reiches geschrieben und dabei auch östliche theologische Literatur benutzt. Er verwendet z.B. mehrere apokryphe Bibelzitate, die nicht aus der Testimoniensammlung Cyprians stammen und auch bei keinem lateinischen Autor belegt sind: 1) ein apokryphes Jeremiawort (*inst.* 4,8,1) als Zeugnis für die Präexistenz Christi, das dem Logion 19 des *Thomasevangeliums* (koptische Version) entspricht und auch in der *Epideixis* (43) des Irenaeus gestanden hat (nur armenisch überliefert); 2) als Zeugnis für die Geburt aus der Jungfrau (4,12,3) zwei Verse aus der 19. *Ode Salomos*, kombiniert mit dem gängigen Testimonium *Jes.* 7,14; 3) ein apokryphes Esrawort (4,18,22), das Justin (*dial.* 72,1) unter den angeblich von jüdischer Seite aus der LXX getilgten Stellen anführt. — 4,7,7 ist ein Homervers als sprachlicher Beleg für die Bedeutung des Wortes Christus angeführt. — Auch die dualistische Lehre von zwei anfänglich aus Gott hervorgegangenen konträren Geistern, deren zweiter als *antitheus* (2,9,13) Böses wirkt, weist auf östliche Traditionen (bezeugt in verschiedenen Varianten bei Philo, in spätjüdischem, auch häretischem Schrifttum, bei Plutarch *De Iside*, in unterschiedlichen Kontexten; siehe mein Buch *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960), 57 ff.; 107-111 u.ö., ferner in *HLL* 5, 382; 387).

Chr. Riedweg: Was die Frage der Herkunft des Dualismus betrifft, so sei auch an mittelplatonische Vorstellungen von zwei Weltseelen erinnert (Plut. *de Isid.* 48, 370 f.).

L. Perrone: E' possibile che Lattanzio abbia letto Origene? Nonostante la diversità della sua visione dualistica, sembrerebbero esserci analogie con l'idea origeniana della preesistenza e la dottrina dell'anima di Cristo connessa ad essa.

E. Heck: Origenes muß man sicher im Auge behalten; so kann man zur Funktion des *malum* vergleichen Rufin. *Orig. in gen.* 1,10; *in num.* 9,1. — Frau Wlosoks schon 1960/61 (vgl. A. Wlosok, "Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz" [1961], in A.W., *Res* [wie Anm.8], 201-216) gegebene und Herrn Riedwegs und Herrn Perrones heutige Hinweise müssen weiterverfolgt werden; das bleibt freilich Jüngeren überlassen; Frau Wlosok und ich arbeiten 'sub condicione Iacobea' an der Lactanzedition.

J.-C. Fredouille: a) Est-ce que les dates que vous proposez ne sont pas trop précises? Pour ma part je serais plus prudent, et donc plus imprécis. L'écart de la datation des *Institutiones diuinae* (entre 303 et 311) me paraît trop étroit. Quel élément vous permet de décider qu'elles ont été achevées en 311 et non quelques années plus tard?

b) La disposition des *Inst.* que vous indiquez ne tient pas compte des analyses de Christiane Ingremeau, qui me paraissent tout à fait convaincantes, ce qui n'exclut pas d'ailleurs un plan biparti (réfutation I-III, confirmation IV-VI).

c) On observe une fois encore l'écart qui peut exister entre les déclarations théoriques d'un auteur et les réalisations textuelles. Lactance reproche à Cyprien son recours à la Bible, mais il est inévitablement conduit lui aussi à la citer.

d) Concernant la traduction des *Inst.*, je proposerais 'Instructions divines'. La traduction française généralement adoptée (translittération du latin) ne me semble pas offrir un

sens satisfaisant, pas plus que lorsqu'on traduit le traité de Quintilien par 'Institution oratoire' au lieu de 'Formation de l'orateur'.

E. Heck: Zu a): Zur Datierung der Erstfassung der *inst.* vgl. Heck 1972 (oben Anm.29), 143-150; ich hebe hervor: *inst.* 5,11 setzt voraus, daß Galerius noch lebt, ebenso 5,23: Die Rachedrohung ist weder *vaticinium ex eventu* noch topos; sie muß vor dem Tod des Galerius im April 311 geschrieben sein. S. auch Heck 1987 (oben Anm.19), 206 f. und oben Anm.75 gegen Monat.

Zu b): Mit meiner Beschreibung von Aufbau und Inhalt der *inst.* (oben S.211 f.) ist die Analyse von C. Ingremeau, "Les Institutions divines de Lactance: une composition architecturale", in *Vita Latina* 132 (1993), 33-40, vereinbar; wir unterscheiden uns in der Betrachtungsweise. Auch die von Ihnen vorgeschlagene Disposition nach dem Schema der *partes orationis* ist plausibel, wenn man — s. oben S.234 — beachtet, daß Bücher I-III auch Elemente der *confirmatio* (ich nenne noch 1,3-8 zur Einheit Gottes), Bücher IV-VI auch solche der *refutatio* enthalten; Buch VII kann man dann als erweiterte *peroratio* ansehen.

Zu c): Einen Abstand zwischen Theorie und Praxis bei Lactanz sehe ich nicht: Er verbietet Cyprian nicht das Zitieren der Bibel, sondern findet es nur gegenüber Adressaten, die sie nicht kennen, unzweckmäßig (s. oben S.228). Er selber benutzt die Bibel öfter als er sie ausdrücklich zitiert (s. unten S.247 zu Perrone).

Zu d): Bisher habe ich das Problem der Wiedergabe des Titels *Diuinae institutiones* nur im Deutschen gesehen; vgl. oben S.218 mit Anm.59. Daß es auch Franzosen — und Sprecher anderer romanischer Sprachen? — haben, nehme ich mit Interesse zur Kenntnis, ebenso die von Ihnen angedeutete Unterscheidung des Singulars bei Quintilian vom Plural bei den Juristen und Lactanz.

Chr. Riedweg: Die Frage des Titels sollte vielleicht auch von der griechischen Seite beleuchtet werden. Wie wäre *Institutiones* am ehesten griechisch wiederzugeben? Eher mit εἰσαγωγή

als mit διδαχή. Auffällig ist, wie im Vortrag die Bedeutung von *instituere* schwankt (es handelt sich ja in der Tat um einen polysemen Begriff). Zum einen wird die Nähe zum juristischen Diskurs betont, zum anderen der Aspekt des Einführens, während später die systematische Didaktik stärker in den Vordergrund rückt.

E. Heck: Nächstliegende griechische Entsprechung dürfte εἰσαγωγή sein, wie schon Gnilka (oben Anm.73) bemerkt. Die Polysemie von *instituere*, die man in jedem Lexikon findet, zeigt natürlich auch Lactanz, in unserem Kontext 1,1,21 gegen 5,4,3; anders z.B. 1,17,10 *quae prima* [i.e. *Venus*] *artem meretriciam instituit.*

L. Perrone: Dall'itinerario biografico-letterario che si è stato descritto si sarebbe tentati di dire che se le posizioni dottrinali di Lattanzio riflettono, in ambito strettamente teologico, un certo 'arcaismo', con la *retractatio* delle *institutiones* nell'*epitome* questo 'arcaismo' si è addirittura accentuato. Mi chiedo allora se si possa parlare dell'impostazione apologetica di Lattanzio come 'adatta ai tempi'. Non si può certo dire che egli si muova nella direzione di Nicea e dei relativi sviluppi del dogma cristiano.

E. Heck: Die Apologetik des Lactanz ist insofern 'zeitgemäß', als sie dem zunehmenden Bedürfnis Rechnung trägt, nichtchristlichen Intellektuellen das Christentum auf der Ebene ihrer Denkvoraussetzungen, an die auch Vertreter konkurrierender Heilslehren appellieren, verständlich zu machen und zu empfehlen. Die innerkirchliche Diskussion dogmatischer Fragen spielt für Lactanz trotz der summarischen Polemik gegen Häretiker *inst.* 4,30,1-14, wo er eine Schrift gegen sie ankündigt, in seinen erhaltenen Werken keine Rolle. Seine Lehre von Ursprung und Sinn des *malum* entwickelt er davon unabhängig von der Erstfassung der *Institutionen* über die *Epitome* bis zur Zweitfassung unter Rückgriff auf philosophische Quellen.

L. Perrone: Vorrei anche capire meglio come l'opera apologetica di Lattanzio si inserisce nella piu ampia tradizione greca e latina di questo genere di scritti. Quale giudizio si deve dare di essa, soprattutto se considerata alla luce dell'impresa apologetica contemporanea, o molto prossima cronologicamente, di Eusebio di Cesarea? In Eusebio, mi sembra, c'è la consapevolezza che non solo ci si deve appropriare del patrimonio culturale degli avversari — per stabilire ovviamente un terreno comune di dialogo —, ma si deve anche saper affrontare senza complessi il problema della Bibbia. Si può dire allora che il riconoscimento del problema culturale della Bibbia e dell'importanza ineludibile che essa riveste per una *Offenbarungsreligion* come il cristianesimo è ciò che fa la differenza fra Lattanzio e Eusebio, riconoscendo a quest'ultimo un tratto di 'modernità' rispetto all''arcaismo' del primo?

E. Heck: Diese Beobachtungen und Fragestellungen sind wichtig, und man müßte einmal die *Diuinae institutiones* des Lactanz und Eusebs *Praeparatio evangelica* über das Feststellen einzelner Entsprechungen hinaus systematisch miteinander vergleichen. Hierzu jetzt nur dies: 1) Lactanz macht von Anfang an (*inst.* 1,1,6; 19) klar, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion ist. 2) Er setzt die Bibel aus dem 1,5,1-2 genannten Grund erst spät (4,5,3) ausdrücklich ein, nennt sie aber 1,4,1-8 als erste Quelle und hat sie schon im 2. Buch (9-13) präsent (s. oben S.236). Daher frage ich mich, ohne Euseb gut zu kennen, ob die Differenz im Bezug auf die Rolle der Bibel gegenüber der Bildungstradition zwischen Euseb und Lactanz wirklich so groß ist, daß man Lactanz gegenüber Euseb 'unmodern' nennen kann.

Chr. Riedweg: Es sei darauf hingewiesen, daß die methodische Forderung des Lactanz, man solle auf den Denkhorizont der Gegner Rücksicht nehmen und die Angesprochenen mit für sie maßgebenden Autoritäten widerlegen, praktisch schon vom Verfasser der Apostelgeschichte im ältesten Kabinettstück christlicher Apologetik, der *Areopagrede* (17) mustergültig befolgt

wird. Auch griechische Apologeten äußern sich wiederholt in diesem Sinn.

A. Wlosok: Bahnbrechend war Lactanz mit seinen Ansätzen zu einer christlichen Ästhetik und Poetologie, die der Legitimation christlichen Dichtens im Anschluß an die klassische Formtradition (Beispiel: das Bibelepos des Iuvencus) dienen konnte: 1) einer neuen Zweckbestimmung von Dichtkunst und schönem Gesang, nämlich zum Lobe und im Dienste Gottes (*inst.* 6,21,4-11; von Lactanz vorgeführt in seiner Phoenixelegie) und 2) der Definition der Aufgabe des Dichters als Vermittlung von Wahrheit in verhüllter Form, als figürliches Sprechen oder eben als Allegorie (*inst.* 1,11,24 ff.; 2,10,12) — eine Definition des *officium poetae*, auf die sich noch Petrarca in seiner Krönungsrede berufen hat (vgl. *HLL* 5, 380 f.; 399; 403).

VII

ANTHONY R. BIRLEY

ATTITUDES TO THE STATE IN THE LATIN APOLOGISTS[1]

Introduction

The five writers here considered, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Arnobius and Lactantius, were all from Africa. Customarily the earliest firm evidence for Christianity there is taken to be the year 180, when the Scillitan martyrs were condemned by the proconsul Vigellius Saturninus: he was the "first to turn the sword against us", as Tertullian wrote (*Scap.* 3.4). Of course, the very existence of martyrs at that time must mean that the Christians had been established in Africa somewhat earlier. It is quite probable that Vespronius Candidus, also mentioned by Tertullian (*Scap.* 4.3) as a governor who had dealings with Christians, did so as legate of Numidia, in which office he is attested ca. 174-176, rather than as proconsul of Africa, a post he is not known to have held. This would bring the date back a little, into the 170s.[2] Besides this, in Apuleius' *Metamorphoses* there is a clear, hostile allusion to Christianity (9.4), which, although the context is in Greece, may reasonably be interpreted

[1] This paper cannot make any pretence at including a systematic bibliographical survey.

[2] This was suggested by A.R. BIRLEY, "Persecutors and martyrs in Tertullian's Africa", in *Bulletin of the Institute of Archaeology of the University of London* 29 (1992) [1993], 37-68, at 44.

as reflecting circumstances in Africa.[3] Better still, there are passages in the same writer's *Apology*, datable to the late 150s,[4] which were surely intended to imply that one of his opponents, Sicinius Aemilianus of Oea, was a Christian: he is compared to Thyestes, 16.7, cf. Min.Fel. 8.3ff., 30.2ff., and is called *lucifugus*, 16.13, cf. Min.Fel. 8.4, 10.1ff.[5] Fronto's attack on the Christians, discussed further below, need not, to be sure, imply that he had any awareness of the religion in his native Numidia or elsewhere in Africa. As for the means by which Christianity reached Africa,[6] there is much to be said for the idea that it arrived with members of the imperial household, *Caesariani*, a great many of whom served in Africa.[7]

[3] T.D. BARNES, *Tertullian. A literary and historical study* (Oxford 1971), 60, 272f.

[4] For the date, see B.E. THOMASSON, *Fasti Africani* (Stockholm 1996), 63: Apuleius delivered his *apologia* before the proconsul Claudius Maximus, in office probably 158-159.

[5] This was argued by E. GRISET, "Un cristiano di Sabrata [sic]", in *Rivista di Studi Classici* 5 (1957), 35-9, also citing *apol.* 10, 66, Sicinius' austere way of life, and 56, his neglect of the gods and his nickname Mezentius. The idea is discussed by BARNES, *Tertullian* (n.3), 271ff., who rejects it: "If Apuleius had really wanted to suggest that Aemilianus was a Christian, ambiguity was easy to avoid: Aemilianus could be accused of having his own private (and depraved) religion". Neither GRISET nor BARNES pick up the comparison with Thyestes at 16.7.

[6] W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965), 361ff., favours the view that it emerged from the Jewish community at Carthage ca. 150; this is rejected by BARNES, *Tertullian* (n.3), 64, 273ff.; cf. the postscript to the reprint of 1985, 329ff., where he slightly modifies his position. But see more recently the important study, with valuable observations on Tertullian and African Christianity, by K. VÖSSING, *Schule und Bildung im Nordafrika der Römischen Kaiserzeit* (Bruxelles 1997), 260 n.975, citing further literature in favour of Jewish origins, which he himself favours: "[w]ahrscheinlich war es eine Folge der jüdischen Diaspora des ausgehenden 1.Jh., was für eine griechische Beeinflussung spricht". Cf. ibid. 474 n.1595, where he notes that "[d]ie afrikanische Kirche wurde zwar sicher auch vom Osten geprägt", but adds: "offenbar hat man sich aber zumindest sprachlich schnell emanzipiert".

[7] Attested by the very numerous second-century tombstones at Carthage. See e.g. I.M. BARTON, "Caesar's Household at Carthage", in *Museum Africum* 1 (1972), 18-27; G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (Münster 1984), 104ff. See also the valuable discussion by VÖSSING (n.6), 413ff. Of course, these funerary inscriptions all appear to be pagan; but at this period overt assertion of Christianity on a

The relative chronology of these apologists seems to be clear. Tertullian, Minucius Felix and Cyprian unquestionably wrote in that order: attempts to date Minucius before Tertullian or after Cyprian are unconvincing. Arnobius and Lactantius are the latest. The circumstances in which each wrote, and the genre and audience, differed greatly. For this reason alone, their varying approaches are hardly surprising. One may note in advance that there is very little citation of scripture in Tertullian, Minucius and Arnobius, whereas it is copious in Cyprian. Cf. Lactantius' comments, *inst.* 5.1.22-28, 4.3-7, etc.

Tertullian

Tertullian's principal apologetic works are the *Ad nationes*, *Apologeticum* and *Ad Scapulam*; the *De testimonio animae* has nothing relevant to the present subject, and the strange *De pallio* is in a rather different category to the other works.[8] He takes a markedly different position to that expressed by Speratus, one of the Scillitan Christians: *ego imperium huius seculi non cognosco* (*Pass.Scill.* 6). In *apol.* and *Scap.* there are clear statements of loyalty to Rome. In *nat.* this is less pronounced: there is only, at 1.17.4, a sarcastic reply to the charge *hostes populi nuncupamur* (1.17.3), referring to the recently ended civil wars, *adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant*: in these civil wars, he implies, Christians were not involved. The explicit statement that Christians did not support Pescennius Niger, Clodius Albinus — or, earlier, Avidius Cassius — comes at *apol.* 35.9 and *Scap.* 2.5.

tombstone would have been highly unusual. BARTON, 22f., tries hard to detect a few possible Christians from the formula *p(lus) m(inus)* after the age.

[8] It is impossible here to cite more than a very few items from the vast literature on Tertullian. Of particular value for the present subject is J.-C. FREDOUILLE, "Tertullien et l'empire", in *RecAug* 19 (1984), 111-131, which, as the author notes, reproduces, without notable changes, a paper read at a conference in 1971, and originally destined for a collective work, in a volume which had (and has still) not appeared.

Addressing the 'governors', he stresses, *apol.* 2.14: *hoc imperium cuius ministri estis, civilis, non tyrannica dominatio est.* At 28.3 he begins the defence *ad secundum titulum laesae maiestatis.* It is too long to cite more than a few salient passages here: 30.1: *nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt. sciunt quis illis dederit imperium; sciunt, qua homines, quis et animam; sentiunt eum esse deum solum, in cuius solius potestate sunt, a quo sunt secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos.* 30.4: *illuc sursum suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudato, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus, precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris vota sunt.* 31.1: *... qui ergo putaveris nihil nos de salute Caesarum curare, inspice dei voces, litteras nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt.* 2: *scitote ex illis praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris bona precari.* 3: *sed etiam nominatim atque manifeste, "Orate", inquit, "pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis [1 Tim.* 2.2]." 32.1: *est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus.* 2: *sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis...nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit.* 3: *id in eis scimus esse quod deus voluit, ideoque et salvum volumus esse quod deus voluit et pro magno id iuramento habemus.* 33.1: *sed quid ego amplius de religione atque pietate Christiana in imperatore? quem necesse est suspiciamus ut eum quem dominus noster elegit, ut merito dixerim: Noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus.* 33.3: *non*

enim deum imperatorem dicam, vel quia mentiri nescio, vel quia illum deridere non audeo, vel quia nec ipse se deum volet dici. 37.4: *hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis relinquimus templis.* (It may be noted in passing that by *insulas* Tertullian means 'blocks of buildings in a city', not 'islands', and by *castella* 'small settlements', not 'forts'.)

After pointing out that it is not Christians but others who have displayed disloyalty, he insists that Christians should not be classed as an illegal *factio*, 38.3: *at enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.* He goes on, 39.1ff., to describe the *negotia Christianae factionis*, to show that they are *bona*. This includes the reiterated statement of loyalty to the emperors and the state, 39.2: *oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.* At 42.1ff. he asserts that Christians participate fully in the life of the Empire, and are not *infructuosi in negotiis*. 42.2: *itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo.* 42.3: *navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.*

The claims, *vestra omnia implevimus...*, *castra ipsa* and *vobiscum et militamus*, seem, of course, to be at odds with *De idololatria* 19 and with the *De corona*. But the latter was certainly written much later than the *Apologeticum*, in response to an incident in 211;[9] and there is no good reason to assume that

[9] This date is well argued e.g. by R. FREUDENBERGER, "Der Anlass zu Tertullians Schrift *De corona militis*", in *Historia* 19 (1970), 579-592. Y. LE BOHEC, "Tertullien, *De corona*, I: Carthage ou Lambèse?", in *REAug* 38 (1992), 6-18, makes a strong case for the episode having taken place at Rome rather than in Africa.

De idololatria was an early work, let alone that it preceded the *Apologeticum*, as has been argued; a late date for this too seems much likelier.[10] This is not the place to enter into a detailed discussion of Tertullian's attitude to military service, but it is surely legitimate to say that, while in 197 he evidently did not reject the idea of Christians serving in the army, ten or more years later his attitude had changed, no doubt as a result of his adherence to 'Montanism'.[11]

In his latest datable work, written in 212,[12] the claim that Christians are loyal subjects of Rome is expressed more concisely than at *apol.* 30ff., but is basically unchanged, *Scap.* 2.6: *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui necesse est, ut et ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit; tamdiu enim stabit.* 2.7: *colimus ergo et imperatorem sic,* [...] *et, quicquid est, a deo consecutum, solo tamen deo minorem. hoc et ipse volet; sic enim omnibus maior est, dum solo vero deo minor est, sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate sunt*

[10] An early date for *idol.* was claimed by R. HEINZE, "Tertullians Apologeticum", *Bericht über die Verhandlungen der königl. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 62 (1910), 441; followed e.g. by P.G. VAN DER NAT, *Q. Septimi Florentis Tertulliani De Idololatria* (Leiden 1960), 14, arguing that *apol.* 35.4 was taken over from *idol.* 15.11; and by BARNES, *Tertullian* (n.3), 53f., who, however, withdrew this argument in the 'Postscript' to the reprinted edition (1985), at 325. J.-C. FREDOUILLE, in *RecAug* 19 (1984), 125 n.61, gives good reasons for *idol.* having been written at about the same date as *cor.*, or at most a few years earlier.

[11] See e.g. J.-C. FREDOUILLE, in *RecAug* 19 (1984), 125ff., with further references. J. HELGELAND, "Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine", in *ANRW* II 23.1 (1979), 724-834, who treats Tertullian at 735-744, simply assumes the date of *idol.* to be 211, without discussion.

[12] B.E. THOMASSON, *Fasti Africani* (n.4), 83f., shows that Scapula was proconsul from 212-213. It is often supposed that there is no trace of Montanism in *Scap.* Note, however, the reference at 5.1 to the voluntary martyrs in Asia under the proconsul Arrius Antoninus, in office probably 188-189: they were surely Montanists, as assumed by W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965), 293, supported by A.R. BIRLEY, "Die 'freiwilligen Märtyrer'. Zum Problem der Selbst-Auslieferer", in *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. von R. VON HAEHLING (Darmstadt 2000), 97-123, at 109f.

eius. 2.8: *itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece; — non enim eget deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicuius; haec enim daemoniorum pabula sunt.*

There are also important statements in his other writings. Note for example *pall.* 2.7: *sed vanum iam antiquitas, quando curricula nostra coram. quantum reformavit orbis saeculum istud. quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus. deo tot Augustis in unum favente quot census transcripti, quot populi repurgati, quot ordines illustrati, quot barbari exclusi. revera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicato omni acon[d]ito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis, concultus et amoenus <su>per Alcinoi pometum et Midae rosetum. laudans igitur orbem mutantem quid denotas hominem?* It is difficult not to regard this as a thoroughly positive attitude to the Empire, even if the *De pallio* was written as some kind of parody.[13] The *imperii triplex virtus* must surely refer to the rule of Severus and his sons, not necessarily only in the short period from autumn 209 to February 211 when Geta was the third Augustus.[14] Although Geta's name was systematically deleted from inscriptions after his murder, there are plenty of surviving or still legible examples in which he was prematurely called Augustus, not least in Africa, between 198 and 209.[15] The eradication of *omni aconito hostilitatis* no doubt refers to the ending of the civil wars of 193-7, that of the *rubo subdolae familiaritatis* probably to the suppression of Plautianus in January 205.[16] There is no need to insist that *pall.* 4.5, *impuriorem*

[13] This is suggested plausibly by VÖSSING (n. 6), 315 n.1141, 317 n.1143.

[14] *IG* II/III 1077, Athens, datable to late 210 or early 211, shows that Geta became Augustus in the second half of 209, before 10 December, as confirmed by the diploma of 7 January 210, M.M. ROXAN, *Roman Military Diplomas 1985-1993* (London 1994), no. 191, on which he is Augustus and *trib. pot. II.*

[15] See the lists in A. MASTINO, *Le titolature de Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)* (Bologna 1981), 157f., 171ff.

[16] Hence BARNES (n.3), 35ff., argues for a date soon after January 205, against e.g. G. SÄFLUND, *De Pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Roma 1955), 31ff., who favoured 222-3, and has been supported by R. BRAUN, *Deus*

Physcone et molliorem Sardanapallo Caesarem designare et quidem Subneronem, can only apply to Elagabalus. There is ample evidence for Commodus being so regarded.[17] Besides, as pointed out by Tränkle, Tertullian cannot have written "*über das vielleicht kaum ein Jahr währende Zusammenwirken eines 14-Jährigen mit Mutter und Großmutter..., wie er es in 1,1* [*gaudeo vos tam prosperos temporum... pacis hoc et annona<e> et oti: ab imperio et a caelo bene est*] *und 2,7 getan hat*".[18]

One may also cite another work, intended for fellow-Christians, *De anima* 30.3: *certe quidem ipse orbis in promptu est cultior de die et instructior pristino. omnia iam pervia, omnia nota, omnia negotiosa, solitudines famosas retro fundi amoenissimi oblitteraverunt, silvas arva domuerunt, feras pecora fugaverunt, harenae seruntur, saxa panguntur, paludes eliquantur, tantae urbes quantae non casae quondam. iam nec insulae horrent nec scopuli terrent; ubique domus, ubique populus, ubique respublica, ubique vita.* For other affirmations of Christian loyalty to the emperor(s), in works addressed to Christians, see *idol.* 15.8: *igitur quod attineat ad honores regum vel imperatorum, satis*

Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris ²1977), 577; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), 444f., 470f.; ID., in *RecAug* 19 (1984), 127ff.; VÖSSING (n.6), 315f.

[17] BARNES (n.3), 36, cites HIST.AUG. *Comm.* 19.2, *saevior Domitiano, impurior Nerone*, from the senate's denunciation of the dead Commodus, taken from Marius Maximus, and refers to DIO CASS. 73[72].17.1ff. and HIST.AUG. *Comm.* 3.4ff. Dio mentions only the long-sleeved, gold-embroidered silk tunic and other luxurious garments; these might evoke a Physcon or a Sardanapallus, 72.17.3. But there is much more in the HIST.AUG. that recalls Physcon, Sardanapallus and Nero: 1.7, *a prima statim pueritia turpis, improbus, crudelis, libidinosus, ore quoque pollutus et constupratus fuit*; 2.7, *neque umquam pepercit vel pudori vel sumptui*; 3.6, *subactore suo Saotero*; 5.4, his 300 concubines and 300 *puberes exoleti*; 5.8, *sororibus dein suis ceteris, ut dicitur, constupratis*; 5.11, *nec inruentium in se iuvenum carebat infamia, omni parte corporis atque ore in sexum utrumque pollutus*; 9.6, *in veste muliebri*; 9.8-9, his male lovers; 13.4, *cum muliebri veste*; 17.3, *capillo semper fucato et auri ramentis inluminato.* Cf. also HIST.AUG. *Pert.* 8.1ff., the auction of Commodus' luxury goods, including his gold-embroidered silk robes (8.1), *vasa Samnitica* for heating pitch and resin to depilate the skin (8.5), and carriages, *vitia eius convenientia* (8.7).

[18] H. TRÄNKLE, in *HLL* IV §474, p.456.

praescriptum habemus, in omni obsequio esse nos opportere secundum apostoli praeceptum [*Rom.* 13.7] *subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae, quousque ab idololatria separamur*; *scorp.* 14.1ff.: *plane monet Romanos omnibus potestatibus subici, quia non sit potestas nisi a deo, et quia non sine causa gladium gestet, et quia ministerium sit dei, sed et ultrix, inquit, in iram ei qui malum fecerit* etc. (quoting *Rom.* 13.1ff., *Mt.* 22.21 and *1 Petr.* 2.13); and perhaps *resurr.* 24.17-18: *et nunc quid teneat scitis, ad revelandum eum in suo tempore.* 18: *iam enim arcanum iniquitatis agitatur; tantum qui nunc teneat, donec de medio fiat* [*2 Thess.* 2.6f.], *quis, nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum superducet?*[19]

Tertullian was aware that persecution was a matter for the provincial governors, who could decide for themselves whether or not to hear charges against Christians. These were to a large extent brought by hostile pagan neighbours and could arise, not least, when Christians refused to submit to blackmail, by such neighbours, or by soldiers and junior officials. This seems clear from *Scap.* 5.3: *parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cuiusque.* Scapula had presumably made it clear (*visa intentione tua*), on arrival in his province, that he would hear cases against Christians. Tertullian reminds Scapula, 4.3-4, that several of his predecessors had refused to do so. It must be reiterated here that there is no good evidence for Severus decreeing empire-wide persecution: the 'edict' known only from the *Historia Augusta*, *Severus* 17.1, Severus' alleged ban on conversion to Judaism and Christianity, *sub gravi poena*, in a context that should be in the period ca. 199-202, is surely an invention by the author of the *Historia Augusta*, although it is often taken to be genuine.[20]

[19] See the comments of J.-C. FREDOUILLE, in *RecAug* 19 (1984), 113f. n.6.

[20] The spurious nature of this statement in the *Historia Augusta* was demonstrated by K.H. SCHWARTE, "Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus", in *Historia* 12 (1963), 185-208.

Persecution was clearly taking place at intervals, on a local basis, throughout the years when Tertullian wrote; and there is no sign of any change in the position that had existed since the time of Trajan, if not before. But the number of martyrs was probably limited. It is striking that of those named in the *Passio Perpetuae*, the deacons Tertius and Pomponius, who ministered to the imprisoned Christians (3.7), the bishop Optatus and the priest and teacher Aspasius, who appeared in one of Perpetua's visions (13.1), were not themselves arrested or martyred. The authorities evidently deemed it sufficient to make an example of a limited number.[21]

Tertullian evidently had a positive attitude to Severus: note especially *apol.* 4.8, *Severus, constantissimus principum*, and the lengthy passage written after the emperor's death, *Scap.* 4.6-7: *ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit. nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodi procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisiit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius — quem et Antoninus noverat lacte Christiano educatum.*[22] 4.7: *sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens huius sectae esse non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.*

The question has been admirably summed up by Fredouille: "Le témoignage de Tertullien est donc sans ambiguïté aucune: il ne saurait exister de conflit entre les chrétiens et l'Empereur ou l'Empire, mais seulement entre les chrétiens et *des* empereurs ou *des* gouverneurs de province. Ceci est beaucoup plus qu'une

[21] For clergy ministering to Christians in prison, without themselves being arrested, see also *Pass. Montani et Lucii* 9.2. On the limited number of martyrs see E. WIPSZYCKA, "Considérations sur les persécutions contre les Chrétiens. Qui frappaient-elles?", in *Poikilia. Études... J.-P. Vernant* (Paris 1987), 397-405.

[22] The MSS reading *lacte Christiano educatum*, referring to Proculus, is clearly preferable to *educatus*, which would mean that as an infant Caracalla had had a Christian wetnurse: see H.U. INSTINSKY, *Die alte Kirche und das Heil des Staates* (München 1963), 75f. n.73: "Der Relativsatz besagt nur, daß auch Caracalla sehr gut wußte, Proculus sei 'mit christlicher Milch aufgezogen', d.h. in der christlichen Lehre unterwiesen".

nuance, car le principe de la légitimité du pouvoir impérial comme celui du loyalisme des chrétiens demeure intact — et ce, en dépit des persécutions".[23]

No doubt *nat.*, *apol.* and *Scap.* were all composed as a reaction to outbreaks of persecution, in 197 and 212 respectively. But it is worth asking whether a further initial impetus in 197 may have been that Tertullian had been reading three well-known works. It has been observed regularly that *nat.* in particular is an impassioned attack on the *ignorantia* and *odium* of the Christians' opponents and persecutors. Of course, this viewpoint is already present in the earlier, Greek apologists. But, as Lortz commented long ago, "Tertullian geht weiter... Besondere Bedeutung gewinnt auch bei ihm der Begriff 'odium', vor allem in Ap." Further, Lortz stressed that the complete *ignorantia* of the opponents was Tertullian's first proof: "Dieser Vorwurf der ignorantia ist T. so wichtig, daß er ihn in allen apologetischen Schriften und zwar stets an erster Stelle verwendet".[24]

Now Pliny's letter to Trajan, 10.96, begins by asking the emperor *ignorantiam instruere.* Tertullian knew the letter, and Trajan's reply, for he cites the correspondence directly, *apol.* 2.6-7, 5.7, cf. 27.2, 38.1. He cited Tacitus too, but from the *Histories*, at *nat.* 1.11.1ff. and *apol.* 16.1ff. Yet he had surely also read the famous passage in *ann.* 15.44, for he must be referring to it at *apol.* 5.3: *consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse*, and *scorp.* 15.3: *vitas Caesarum legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit.* The term *vitas Caesarum* is not a problem: this is just what Jerome said that Tacitus wrote, *in Zach.* 3.14.1f.: *Cornelius Tacitus, qui post Augustum usque ad mortem Domitiani vitas Caesarum triginta voluminibus exaravit.*[25]

[23] J.-C. FREDOUILLE, in *RecAug* 19 (1984), 121.

[24] J. LORTZ, *Tertullian als Apologet* I (Münster 1927), 32: "Wenn die Griechen die Gesamthaltung der Heiden zum Christentum bzw. zu den Christen kennzeichnen wollen, kehrt außerordentlich oft der Begriff 'ungerechter Haß' wieder". The quotations in the text are from *ibid.*, 34 and 37.

[25] BARNES (n.3), 200, 202.

In Tacitus' famous account of Nero's persecution at Rome the word *odium* is prominent. To be sure, Tacitus is assumed to have meant by *odio humani generis* the Christians' 'hatred of mankind', although it could in fact mean 'mankind's hatred' of the Christians.[26] But whatever Tacitus intended, which was almost certainly, as almost all commentators and translators have supposed, 'the Christians' misanthropy', any reader could take it in the other sense, not least in view of *per flagitia invisos* a few lines earlier.

In an appendix the texts of Plin. *epist.* 10.96-97, and Tac. *ann.* 15.44.2-5, are set out, with annotation pointing out verbal echoes in *nat.*, *apol.* and *Scap.*, not merely of *ignorantia* and *odium*, but of a variety of other words as well; more could be added. The suggestion is that Tertullian set out to refute Pliny and Tacitus.

A third text may also have played a part in prompting Tertullian's passionate defence, although it has not survived: Fronto's attack on the Christians. Tertullian does not cite Fronto by name, as does Minucius Felix, 9.6 and 31.2, but he surely had him in mind when he defended the Christians against the charges of incest and cannibalism, in other words, the *flagitia* referred to by Tacitus (15.44.2) and Pliny (10.96.2), of which Pliny failed to find evidence (10.96.8).[27] Bammel has shown convincingly that in *nat.* 1.2.8ff., 1.7.10, 1.7.20, 1.7.23-4, 1.7.31-2 Tertullian very probably had the same source as Minucius.[28] She might have added that the same points recur, recast,

[26] The latter sense was in fact argued by F.R.M. HITCHCOCK, "A note on Tacitus, Annals XV, 44", in *Hermathena* 49 (1935), 184-8. His claim that Tacitus actually meant this was answered by H. FUCHS, "Tacitus über die Christen", in *VChr* 4 (1950), 65-93, at 83ff., with n.33, and the idea does not seem to have been revived. But it remains *possible* to understand *odio humani generis* as "the human race's hatred [for the Christians]", i.e. *odio* with a subjective genitive, cf. e.g. *ann.* 6.29.3, *haud minus validum ad exitia Macronis odium.*

[27] H. NESSELHAUF, *Der Ursprung des Problems 'Staat und Kirche'* (Konstanz 1975), 18ff., argues that the supposed *flagitia* were the real original grounds for the Christians being criminalised.

[28] C. BAMMEL, "Die erste lateinische Rede gegen die Christen", in *ZKG* 42 = 104 (1993), 295-311.

in *apol.* 2.5, 4.11, 7.1 and 5, 8.1-9, 9.1ff. She noted further that Tertullian's version recalls Livy's account of the suppression of the Bacchus-worshippers in 186 BC, referred to by Livy 39.13.14 as *paene alterum genus*, to which she compares *nat.* 1.8.1 and 9ff. and 1.20.4, the Christians labelled *tertium genus*. One may add *apol.* 6.7: *Liberum Patrem cum mysteriis suis consules senatus auctoritate non modo urbe, sed universa Italia eliminaverunt.*

Fronto was no doubt not the first to produce these charges — the *flagitia*, known to Pliny and Tacitus — but he may have been the first to give to the alleged Christian practices the learned label "Thyestean feasts and Oedipodean intercourse", and this no doubt gave the supposed *flagitia* wider currency. The same description is mentioned in Athenagoras' *Legatio* (3.1) and in the letter of the churches of Lugdunum and Vienna (Eus. *hist.eccl.* 5.1.14), both from the late 170s. If the conjecture mentioned above is correct, that Apuleius compared his opponent to Thyestes in order to portray him as a Christian (*apol.* 16), it might be inferred that he was influenced by Fronto, whose speech might well have been delivered before the late 150s. At any rate, Tertullian is likely to have known Fronto's speeches, including the one in which he made these charges. It must be noted, further, that the speech in question was not necessarily an anti-Christian diatribe. It is surely more probable that the great orator took the chance to discredit or smear a man he was prosecuting by accusing him, among other things, of involvement in "Christian orgies". A plausible context has been identified. The date is open, but it could easily have been in the 140s or 150s.[29]

[29] The context of Fronto's attack is a matter for speculation. BARNES (n.3), 149, 161 n.2, makes the attractive suggestion, taken further by E. CHAMPLIN, *Fronto and Antonine Rome* (Cambridge, Mass. 1980), 64-66, that it was not (as often assumed) from a speech directed solely against the Christians but rather a passage in a forensic speech, the prosecution of a man called Pelops. CHAMPLIN cites Sidonius Apollinaris, *epist.* 8.10.3: *Marcus Fronto cum reliquis orationibus emineret, in Pelopem se sibi praetulit.* If this particular speech was so outstanding, it is all the likelier that Tertullian knew it. (S. BENKO, *Pagan Rome and the Early Christians* [London 1985], 54, writes that "[a]lthough few of his writings survive,

Minucius Felix

There seems no doubt that Minucius wrote the *Octavius* after Tertullian's *Apologeticum* and before Cyprian's *Ad Donatum*.[30] Hence the date must be between 197 and ca. 246. It has been suggested that he wrote at a time when there was no persecution, between Severus Alexander and Decius.[31] At first sight this seems to be contradicted by Caecilius' statement, 12.4: *ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis: ubi deus ille, qui subvenire revivescentibus potest, viventibus non potest?* Trials of Christians are referred to at 28.1-4, and imprisonment for the faith is cheerfully admitted by Octavius, 35.6: *denique de vestro numero carcer exaestuat, Christianus ibi nullus nisi aut reus suae religionis aut profugus*; and at 36.9-37.6 he directly answers Caecilius by praising the steadfastness of the martyrs. However, given that localised persecution could break out anywhere and at any time, this takes us no further. Besides, one has to distinguish between the time of writing and the dramatic date of the dialogue. As to the latter, it is certainly tempting to take the reference to the perils of joint rule at 18.6 to refer to that of Caracalla and Geta: *quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit?* This could simply be a version of the line in the *Iliad* (2.104) that had become proverbial.[32] Still, it would hardly have applied to Rome before the brief joint rule

we know, through the references of other authors [*sic*], of Fronto's intense hatred of the Christians". But no extant author except Minucius actually names Fronto in connection with Christians.)

[30] C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix*, *SBAW* 1967,2 (München 1967), 93-97; E. HECK, "Minucius Felix und der römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des 'Octavius'", in *VChr* 38 (1984), 154-164, at 159 n.1, pointing out that Cyprian, *Ad Donatum*, is dependent on Minucius. C. TIBILETTI, "Il problema della priorità Tertulliano-Minucio Felice", in *Hommages à R. Braun*. II: *Autour de Tertullien*, ed. by J. GRANAROLO (Nice 1990), 23-34, also argues that Minucius was later than Tertullian.

[31] E. HECK, in *HLL* IV §475, p.513.

[32] H. v. GEISAU, in *RE* Suppl.-Bd. 11 (1968), col.996.

of Caracalla and Geta, culminating after less than a year in Geta's murder.[33]

A very negative attitude to the Empire is expressed by Octavius at 25.1ff.: *at tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit, auxit, fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent. nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est.* 2: *nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creverunt?* 5: *ita quicquid Romani tenent colunt possident audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum.* 7: *igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi...* Strobel claims that this is "keine grundsätzliche Ablehnung des Imperium Romanum als Unrechtsstaat", merely a consistent, point by point reply to the case put forward by the pagan Caecilius at 6.2. Octavius' attack, Strobel supposes, is not against the Roman empire as an institution, just against the Roman 'Credo', that they had gained their position of power through *religio* and *pietas*.[34] It is hardly convincing to separate the two. A similar view is taken by von Haehling (not citing Strobel), who argues, further, that the reference to Mucius Scaevola's heroic sacrifice of his right hand (37.3-6) shows that Minucius, i.e. here Octavius, "nicht schlechthin die römische Frühzeit verteufelt".[35] Yet Octavius promptly makes the comparison with Christian martyrs, boys and tender women as well

[33] The joint rule of M. Aurelius and L. Verus or of Severus and Caracalla can hardly be meant: neither ended in *cruor*. Caracalla and Geta became joint rulers following their father's death on 4 February 211, DIO CASS. 77[76].17.4. They were at odds from the start, *ibid.* 78[77].1.1ff., Herodian 4.3.1ff., etc., and Geta was murdered in late December 211 — this date was demonstrated by T.D. BARNES, "Pre-Decian *acta martyrum*", in *JThS* 19 (1968), 509-531, at 522ff.

[34] K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im '3. Jahrhundert'* (Stuttgart 1993), 128f.

[35] R. v. HAEHLING, "Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren", in *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, hrsg. von R. v. HAEHLING (Darmstadt 2000), 184-204, at 193f.

as men, who have allowed not merely a hand but their whole body to be burned. It is more plausible to take Min.Fel. 25, with Heck, as "das... uneingeschränkt ablehnende Verhältnis zum römischen Staat".[36] At most one might detect qualified respect for the Roman head of state in remarks by Octavius, 29.5, conceding that it is *fas* to honour *principes* and *reges* as great men, but not as gods: *etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur, cum et praeclaro viro honor verius et optimo amor dulcius praebeatur.*

Cyprian

In *Ad Donatum* 11-13, Cyprian's rejection of *illa quae ignorantia saecularis bona opinatur* is manifest: the *fasces*, riches, the army, magistracies, the principate. He offers remarkably few comments on the state as such anywhere. The only full statement seems to be in his one directly apologetic work, *Ad Demetrianum*, at 20.3: *et tamen pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis et vel auferendis vel temperandis adversis rogamus semper et preces fundimus et pro pace ac salute vestra propitiantes et placantes deum diebus ac noctibus iugiter adque instanter oramus.* To this one may compare his statement at his trial, *Acta Procons.* (= *Pass.Cypr.*) 1.2: *huic deo nos Christiani deservimus, hunc deprecamur diebus ac noctibus pro vobis et pro omnibus hominibus et pro incolumitate ipsorum imperatorum.* Otherwise, acceptance of the secular power is briefly recommended in *testim.* 3.37-8, citing *1 Petr.* 4.15f. and *Rom.* 13.3. It is striking that Cyprian, in contrast to Tertullian, Minucius, Arnobius and Lactantius, relies exclusively on citations from the bible, hardly likely to have convinced the pagan Demetrianus. It is understandable that he was

[36] E. HECK, in *VChr* 38 (1984), 154-164. Thus also H. v. GEISAU, in *RE* Suppl.-Bd. 11 (1968), col.990: "Allerdings ist die unpatriotische Haltung des M.F. nicht zu übersehen".

criticised for this by Lactantius, *inst.* 5.4.3ff. One must conclude that Cyprian's circumstances, as bishop at a time of persecution, meant that his concerns were exclusively focused on internal questions.

Arnobius, Adversus nationes

Jerome's account, *chron.* 231 Helm, of the circumstances which prompted Arnobius to write seems entirely plausible: he was required, as a former opponent of the faith, to justify his conversion. Whatever the explanation for this notice being placed by Jerome under the year 327, it can hardly be doubted that Arnobius was writing much earlier, not long after the persecution of Diocletian had begun. This is clear from 4.36: *nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? cur immaniter conventicula dirui?*[37] It has been argued by Simmons that Arnobius' whole work (not just books 1-2) was intended as a refutation of Porphyry, and a retraction of his previous views rather than an apology: "How can books 1-2 be called an apology when Arnobius betrays very little knowledge of that which modern historians impose upon him to defend?"[38] This definition of apology seems unnecessarily restrictive. At all events, the attack on pagan religion, which occupies most of the work, is very much in the tradition of the second book of Tertullian, *nat.* It must be noted that discussion about Porphyry's lost work

[37] M.B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian* (Oxford 1995), 47ff. M. EDWARDS, "The flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius", in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, ed. by M. EDWARDS, M. GOODMAN, S. PRICE (Oxford 1999), 197-221, at 198f., takes Lactantius' silence about Arnobius at *inst.* 5.1 to be evidence to support the late date of composition of *Ad nationes* implied by Jerome. This is hardly convincing. Lactantius had left Africa well before the persecution and while writing the *inst.* probably did not know about his former teacher's conversion or his *Adversus Nationes.*

[38] SIMMONS (n.37), 126. EDWARDS (n.37), 202, properly calls "criticism of this kind... irrelevant".

is bedevilled by the uncertainty about its content and its time of writing.[39]

Arnobius' attitude to the state must be described as entirely negative, especially at the very end of his work, 7.51: *si deorum est proprium, si modo sunt veri et quod deceat nuncupari vi vocis istius et potentia nominis, nihil facere malitiose, nihil iniuste hominibusque se cunctis una et parili gratia sine ulla inclinatione praebere, credet generis eam fuisse divini quisquamne hominum aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque fautricem, libertatem his abstulit, alios ad columen dominationis evexit, quae ut una civitas emineret in humani generis perniciem nata, orbem subiugavit innoxium?* The denunciation, *in humani generis perniciem nata*, could hardly have been put in stronger terms.

There is not much else in the remainder of the work to set against this. 1.14, *atquin videmus mediis his annis mediisque temporibus ex victis hostibus innumerabiles victorias reportatas, prolatos imperii fines et in potestatem redactas inauditi nominis nationes*, is taken by von Haehling to be "eine dezidiert staatsbejahende Einstellung". But it is no more than part of Arnobius' answer to the pagan charge that after the Christian religion came into the world, and as a direct result of this, a series of dire misfortunes have taken place. He lists numerous disasters that occurred before Christianity began, including among them, significantly enough, Rome's expansion, 1.5: *ut modo Romani velut aliquod flumen torrens cunctas summergerent atque obruerent nationes, vos videlicet numina praecipitavimus in furorem?* At 1.13 he stresses that "it is a mere three hundred years [if this is the correct reading], more or less, since we Christians began to exist", yet, 1.14, Rome's expansion has gone ahead. Further, von Haehling argues that the transfer of the head of state's titulature to the Christian

[39] See T.D. BARNES, "Scholarship or propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its historical setting", in *BICS* 39 (1994), 53-65 for some important new considerations. This contribution is overlooked by several recent writers.

deity (1.27, *nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores*; cf. 2.36, *principem rerum*; 2.55; 2.74; 3.3; 3.6(?); 1.26, *summus imperator*; 2.3, *imperator*; 2.65, *omnipotens imperator*; 2.36) is a sign of "Annäherung".[40] This is highly implausible. For one thing, the Christian god was already called *imperator noster* and *domnus meus, imperator regum et omnium gentium* in *Pass.Scill.* 2 and 6, as was Christ by Tertullian (*orat.* 29.3; *castit.* 12.1; *fug.* 10.1). There is another throughly hostile passage near the end of Arnobius' first book, 1.64: *tyrannos ac reges vestros, qui postposito deorum metu donaria spoliant populanturque templorum, qui proscriptionibus exiliis caedibus nudant nobilitatibus civitates, qui matronarum pudorem ac virginum vi subruunt atque eripiunt licentiosa, appellatis indigites atque divos, et quos odiis acrioribus conveniebat a vobis carpi, pulvinaribus aris templis atque alio mactatis cultu, ludorum et celebritate natalium.*

A similar attitude is found at the beginning of the second book, 2.1: *numquid [Christus] regiam sibi vindicans potestatem terrarum orbem cunctum legionibus infestissimis occupavit et pacatas ab exordio nationes alias delevit ac sustulit, alias sibi parere cervicibus compulit subiugatis?* Surely this is a further indictment of Roman imperialism. It is possible at most to find another version of Cyprian's declaration that Christians pray for all men and for the welfare of the emperors, at 4.36, after the angry reference, mentioned above, to Christian scriptures being burned and the destruction of their *conventicula, in quibus summus oratur deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus exercitibus regibus familiaribus inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione, in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites verecundos pudicos castos, familiaris communicatores rei et cum omnibus vobis solidae germanitatis necessitudine copulatos.* But this is hardly a positive attitude to the state.

[40] R. v. HAEHLING (n.35), 200, 201.

Lactantius, De mortibus persecutorum

On Lactantius, this contributor's remit is confined to the *De mortibus persecutorum.* It must be commented that the work is more of a triumphalist history than an apology. Apart from the exultant account of Constantine's rise, the most significant passage is surely that in which he summarises the period between the fall of Domitian and the persecution under Decius, 3.4: *rescissis igitur actis tyranni non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius ac floridius enituit, secutisque temporibus, quibus multi ac boni principes Romani imperii clavum regimenque tenuerunt, nullos inimicorum impetus passa manus suas in orientem occidentemque porrexit,* 3.5: *ut iam nullus esset terrarum angulus tam remotus quo non religio dei penetrasset, nulla denique natio tam feris moribus vivens, ut non suscepto dei cultu ad iustitiae opera mitisceret. sed enim postea longa pax rupta est.* The restoration of the *status pristinus* refers to what was established in the first twenty-five years after the Ascension, during which the disciples had laid the foundations of the church (2.4). By claiming that from Domitian to Decius *longa pax* prevailed, he thus passed over persecutions under Trajan, the Antonines and Severi, all clearly classified as *boni principes*, and thus, as he understood it, incapable of attacking the church. Indeed, one might comment, this view was closer to the modern interpretation of 'the persecutions' than that of e.g. Eusebius: it needs modifying only insofar as Domitian cannot be said to have initiated general persecution, while Decius did not actually launch a direct attack on the Christians, even if his order for universal sacrifice led to widespread trials (and Christian failure to sacrifice may have played a part in prompting it).

The rest of the work covers the years 303-313, *ab eversa ecclesia usque ad restitutam... anni decem, menses plus minus quattuor* (48.13). It ends with the call to celebrate the triumph of God, the victory of the Lord, and to pray for the continuance of the peace He has given to His people after ten years; and Lactantius' friend Donatus, in particular, is to pray that God

protect the people from the assaults of the devil and ensure the perpetual tranquillity of the flourishing church (52.4-5). Apart from the favourable portrayal of Constantius (8.7, 15.7, 20.1), Constantine (18.10, 19.4, 24.3-25.5, etc.) and to a lesser extent of Licinius (neutral until 45.1ff.), there is nothing that one could call 'attitude to the state'. The outcome of the ten years showed that, as Moreau put it, for Lactantius "les intérêts de l'Église et ceux de l'Empire coïncident parfaitement, et l'on peut être à la fois bon Chrétien et bon citoyen".[41]

Epilogue

Professor Wlosok invited the present writer to include remarks on Eusebius and Constantine's *Oratio ad sanctorum coetus*. In the event, he has not felt capable of offering more than a few brief comments. First, one work should, for the time being, be eliminated from discussion of Eusebius' copious *oeuvre*. Hägg has argued convincingly that the essay *Contra Hieroclem* attributed to the bishop of Caesarea was probably not by him at all, but by a homonym. He does not claim absolute proof, but his conclusion is that "[n]ot until the question of authorship is settled, one way or other, will it be time to return to the problem of date and historical context. It may have to be resumed on quite a different basis".[42] Discussion of Eusebius' lost *Chronici canones* and his *Historia Ecclesiastica* is complicated by the fact that both works were revised several times by the author. Barnes has argued, following R. Helm, that the *Canones* were originally composed in the 290s, with a terminal date of

[41] *Lactance. De la mort des persécuteurs.* Introd., texte critique et trad. de J. MOREAU, SChr 39 (Paris 1954), I 57.

[42] T. HÄGG, "Hierocles the lover of truth and Eusebius the sophist", in *SO* 67 (1992), 138-150. HÄGG's paper is cited with approval by BARNES (n.39), at 60; but not referred to e.g. by M. FREDE, "Eusebius' apologetic writings", in *Apologetics in the Roman Empire* (n.37), in his treatment of the *Contra Hieroclem*, at 231-235.

277, and that the *hist.eccl.* was originally written soon after this, before the start of the Diocletianic persecution, indeed before ca. 293.[43] However, his arguments seem to have been controverted by Burgess, who makes a strong case for the *Canones* being written in 311, with the first edition of the *hist.eccl.*, on which Eusebius probably began research in 310 if not before, following shortly afterwards.[44] If Eusebius of Caesarea's authorship of *Contra Hieroclem* is questionable and his two historical works are dated as by Burgess, most, if not all his surviving works belong to the years when the Great Persecution was nearing its end or was over.

However this may be, "a remarkably large part of Eusebius' work is devoted to apologetics" (in the wider sense), as pointed out by Frede.[45] To risk a simplified summary, his attitude to the Roman Empire was positive: the Empire was part of the divine plan, providing the proper conditions for the coming of Christ and the establishment of the Church; Christianity was not new, as its opponents alleged, but based on the religion of the Jewish patriarchs; persecution had only been carried out by bad emperors.

Some new work on the *Oratio ad sanctorum coetus* has produced valuable progress. Bleckmann has shown that the speech was delivered at Nicomedia. He argues that the occasion and date were the Church Council held there in 328.[46] Barnes accepts Bleckmann's identification of the place as Nicomedia, but gives convincing grounds for the date being Easter Saturday 325, an address to the bishop of Nicomedia (the other well-known Eusebius), his clergy and candidates for baptism. He

[43] T.D. BARNES, "The editions of Eusebius' *Ecclesiastical History*", in *GRBS* 21 (1980), 191-201; he repeated this view in his *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981), *passim*.

[44] R.W. BURGESS, "The dates and editions of Eusebius' *Chronici canones* and *Historia ecclesiatica*", in *JThS* 48 (1997), 471-504.

[45] M. FREDE (n.42), 230.

[46] B. BLECKMANN, "Ein Kaiser als Prediger. Zur Datierung der konstantinischen 'Rede an die Versammlung der Heiligen'", in *Hermes* 125 (1997), 183-202.

emphasises that the Christology of the speech has a distinctly 'Arian' colouring, which would have been impossible after the Council of Nicaea.[47]

For Constantine's interpretation of Vergil's *Fourth Eclogue* (*Or.* 19.3ff., p. 181.20ff.) as a piece of crypto-Christian prophecy, a remarkable novelty (or *Usurpation*, as Wlosok terms it),[48] one may compare a contemporary (non-Christian) use of this work for political purposes. De la Bedoyère has shown that Carausius' so-called 'mint-mark' RSR on many of his coins, formerly interpreted as *r(ationalis) s(ummae) r(ei)*, is, rather, an abbreviation of *R(edeunt) S(aturnia) R(egna)*, from *ecl.* 4.6. His proof lies in the enigmatic and never previously explained legend I.N.P.C.D.A., found only on a single medallion of Carausius. He shows convincingly that this must stand for *Iam Nova Progenies Caelo Demittur Alto* — the next line of the same poem.[49] Constantine had spent some time in Britain not many years after these coins were issued there, and could well have seen specimens of them. A more important influence which made the emperor early on think of Vergil was no doubt the evocation of the *Fourth Eclogue* by the panegyrist of 310 in connection with Constantine's vision, *Paneg.* 6[7].21.4-5: *Apollinem*

[47] T.D. BARNES, "Constantine's *Speech to the Assembly of the Saints*: place and date of delivery", in *JThS* 52 (2001), 26-36. For the day being Easter Saturday rather than Good Friday, he cites S.G. HALL, "Some Constantinian documents in the *Vita Constantini*", in *Constantine: History, historiography and legend*, ed. by S.N.C. LIEU and D. MONTSERRAT (London and New York 1998), 86-103, at 96. BARNES, 29 n.12, notes that "[f]ew are likely to entertain the notion that Constantine delivered the speech in Rome 'during Eastertide', recently argued by M. EDWARDS, "The Constantinian circle and the *Oration to the Saints*", in *Apologetics in the Roman Empire* (Oxford 1999), 251-275, esp. p.268."

[48] See the classic study by P. COURCELLE, "Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue", in *REA* 59 (1957), 294-319; and for a more recent discussion A. WLOSOK, "Zwei Beispiele frühchristlicher 'Vergilrezeption': Polemik (Lact., div. inst. 5,10) und Usurpation (Or. Const. 19-21)", in *2000 Jahre Vergil. Ein Symposion*, hrsg. von V. PÖSCHL (Wiesbaden 1983), 63-86, at 68-76, repr. in A. WLOSOK, *Res humanae — res divinae. Kleine Schriften*, hrsg. von E. HECK und E.A. SCHMIDT (Heidelberg 1990), 437-459, at 444-459.

[49] G. DE LA BEDOYÈRE, "Carausius and the marks RSR and I.N.P.C.D.A.", in *NC* 158 (1998), 79-88.

tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem [...] *vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt.* To this one may compare especially *ecl.* 4.8-10: *tu modo nascenti puero, quo ferrea primum/ desinet ac toto surget gens aurea mundo/ casta, fave, Lucina: tuus iam regnat Apollo.*[50] As Weiß has brilliantly argued, that vision, seen not only by Constantine but by all his army, before the campaign against Maxentius, i.e. in Gaul (as we know from Eus. *V.Const.* 1.28-32, esp. 1.28.2), was of a halo-phenomenon, with 'mock suns' or 'sun-dogs'. It was at first taken by Constantine to have been of Apollo. Before long he was led to understand it to have been of Christ; and it was that single, re-interpreted vision of 310 which led to his conversion.[51]

Appendix: Possible verbal echoes of Pliny and Tacitus in Tertullian

The thesis is that Tertullian was provoked by reading Pliny, *epist.* 10.96-97 and Tacitus, *ann.* 15.44.2-5, in particular by the terms *ignorantia* and *odium*, and that, at least to some degree, the *Ad nationes*, followed shortly after by the *Apologeticum*, were written in angry reaction. Pliny's second sentence, after all, announced his *ignorantia* — yet he then revealed that he had nonetheless executed a good many Christians, after which, on investigation, he discovered that they were in effect harmless, if crazy. Surely that would have been enough to launch Tertullian's *Ad nationes*, with its opening salvo: *testimonium ignorantiae vestrae.* In places, notably at *apol.* 2.6ff., he is explicitly reacting to Pliny and Trajan; and e.g. *nat.* 1.1.2, *omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem*, and *apol.* 1.7, *omnem sexum,*

[50] P. COURCELLE (n.48), 296 n.1.

[51] P. WEISS, "Die Vision Constantins", in *Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuß*, hrsg. von J. BLEICKEN, Frankfurter Althistorische Studien 13 (Kallmünz 1993), 143-169; see now his revised version, "The vision of Constantine", in *JRA* 16 (2003), 237-259.

aetatem, condicionem, must come from Pliny's *omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus* (96.9); again in *Scap.* 5.2, *omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis.* The traces of Tacitus are perhaps less obvious, although *odium* is very prominent. Further, *nat.* 1.3.9, *etiam cum corrupte a vobis Chrestiani pronuntiamur*, and *apol.* 3.5, *sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis*, do recall *ann.* 15.44.2, *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat* (on the text see below). It is not argued here that Tertullian was consciously repeating the language of Pliny (and Trajan) and Tacitus *every time* that he used words that occur in these works. In a good many places the 'echoes' may have been unconscious: for example, where he uses *erumpere, eruptio* (see n.68), Tacitus' *repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat* (*ann.* 15.44.3) may have been, at most, 'at the back of his mind'.

In the notes below, X 2, X 3, X 4 means that the word in question occurs two, three or four times in the passage cited.

1) Pliny, *epist.* 10.96-97

The text is that of the Teubner *Plinius Minor*, ed. by M. Schuster, 3rd ed., rev. by R. Hanslik (Leipzig 1958 and reprints), with slight adjustments in punctuation and adopting Bickermann's conjecture at 96.10, n. * below.

10.96.1. *sollemne est mihi, domine, omnia de quibus dubito ad te referre. quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel* ***ignorantiam***[52] *instruere? cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo* ***nescio***[53] *quid et quatenus aut puniri soleat aut*

[52] *ignorantia/ignorare/ignarus/ignotus*: *nat.* 1.1.1 (X 3); 1.1.4; 1.3.3; 1.4.3 (X 2); 1.6.1 (*tacitae ignorantiae*); 1.6.6; 1.7.14; 1.7.25; 1.12.5; 1.15.8; 1.16.3; 1.20.11; 2.1.2; 2.2.1; 2.2.2; 2.2.4 (X 2); 2.2.10; 2.12.31; *apol.* 1.3; 1.4 (X 2); 1.5 (X 3); 1.6 (X 3); 1.8; 1.13; 3.1 (X 2); 3.6; 4.12; 8.6; 8.9; 16.11; 17.3 (X 2); 18.3; 19.2; 23.2; 23.11; 23.18; 25.10; 28.4; 39.9; *Scap.* 1.1; 1.4.

[53] *nescire*: *nat.* 1.1.4; 1.3.3; 1.4.9 (X 2); 1.7.26; 1.10.49; 2.1.3; *apol.* 1.9; 2.18; 4.1; 32.2; 33.3.

quaeri. 2: *nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustoribus differant; detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit;* ***nomen***[54] *ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. interim <in> iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum.* 3: *interrogavi ipsos an essent Christiani. confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus:* ***perseverantes***[55] *duci iussi. neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem* ***obstinationem***[56] *debere puniri.* 4: *fuerunt alii similis* ***amentiae***,[57] *quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt.* 5: *propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos adpellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi.* 6: *alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidam sed desisse, quidam ante triennium, quidem ante plures annos, non nemo etiam viginti. <hi> quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.* 7: *adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel*

[54] *nomen*: *nat.* 1.2.3; 1.3.1; 1.3.2 (X 2); 1.3.3; 1.3.4 (X 2); 1.3.5 (X 3); 1.3.7 (X 2); 1.3.8; 1.3.9; 1.3.10; 1.4.1; 1.4..2; 1.4.3; 1.4.4; 1.4.6; 1.4.11 (X 2); 1.5.1; 1.5.6; 1.5.8 (X 4); 1.7.8; 1.10.1; 1.10.19; 2.4.6; 2.13.2; *apol.* 1.4; 1.7; 2.3; 2.18 (X 2); 2.19 (X 2); 2.20 (X 2); 3.1; 3.3; 3.4; 3.5 (X 4); 3.6; 3.7 (X 3); 3.8 (X 2); 4.11 (X 3); 5.2; 16.2; 17.5; 21.1; 21.2; 21.3; 21.7; 21.27; 22.1; 23.15 (*nominatio*); 34.2; 34.4; 39.8; 40.1.

[55] *perseverare/perseverantia*: *nat.* 1.7.3; 1.8.6; *apol.* 1.9; 2.12 (X 2); 2.19; 7.9; 8.9; 9.3; 9.4; 27.7; 41.6; 46.17.

[56] *obstinatio/obstinatus*: *nat.* 1.4.11; 1.17.1; 1.17.2; 1.18.1; 1.19.1; 1.19.2; 1.20.2; *apol.* 2.6; 27.2; 27.7; 50.15.

[57] Cf. *nat.* 1.1.13: *non potes dementiam dicere, qui revinceris ignorare*; 1.8.10: *ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis*; *apol.* 22.6: *amentiis foedis*; 27.2: *sed quidam dementiam existimant, quod, cum possimus et sacrificare...et inlaesi abire...obstinationem saluti praeferamus.*

erroris,[58] *quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque* ***Christo quasi deo***[59] *dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.* 8: *quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.* 9: *ideo dilata cognitione ad consulendum te decurri. visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter* ***periclitantium***[60] *numerum. multi enim* ***omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus***[61] *etiam vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse.* 10: *certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari, et sacra sollemnia diu intermissa repeti passimque venire <****vectigal***[62]*>* victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. ex quo facile est* ***opinari,***[63]*, quae turba hominum* ***emendari***[64] *possit, si sit paenitentiae locus.*

*For this plausible conjecture see E.J. Bickermann, "Trajan, Hadrian and the Christians", in *RFIC* 96 (1968), 290-315, at 295f.

[58] *error/errare*: *nat.* 1.7.32; 1.9.1; 1.9.9; 1.15.8; 1.15.9 (X 2); 1.20.11 (X 3); 2.1.2 (X 2); *apol.* 6.10; 9.13; 9.17 (X 2); 9.19; 15.8 (X 2); 21.22; 22.6; 25.1; 37.8; 37.9; *Scap.* 1.4; 3.5.

[59] *de Christo ut deo*: *apol.* 21.3.

[60] *periclitandi*: *apol.* 8.2; 38.1; *periclitamur*, 46.3; *periclitari*, 50.1.

[61] *nat.* 1.1.2: *omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem*; *apol.* 1.7: *omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem*; *Scap.* 5.2: *omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis.*

[62] *apol.* 42.8; 42.9; cf. *nat.* 1.10.24-5: *exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri, pro stipitibus, pro hostiis... non suffecerat vectigalium deorum contumelia*; *apol.* 13.6.

[63] *opinor*: *nat.* 1.2.3; 1.6.7; 1.7.13; 1.7.24; 1.7.33; 1.10.38; 1.11.3; 1.12.16; 1.16.20; 1.17.6; 1.19.1; 2.1.5.1; *apol.* 2.12; 8.5; 8.6; 8.8; 9.5; 9.9; 11.10; 16.3; 18.5; 20.3; 23.3; 24.8; 25.10; 29.2; 39.8; 46.1; 47.2.

[64] *emendare/emendatio*: *nat.* 1.1.5; 1.2.9; 1.4.11; 1.20.11 (X 3); *apol.* 3.3; 3.4; 4.6; 46.11; *Scap.* 2.10.

10.97.1: *actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando* ***dis nostris,***[65] *quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret.* 2: *sine auctore vero propositi libelli <in> nullo crimine locum habere debent. nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.*

2) Tacitus, *ann.* 15.44.2-5

The text is that of the Teubner *Cornelius Tacitus.* I. *Annales*, ed. E. Koestermann (Leipzig 1965), except that *Chrestianos* rather than *Christianos* is given at 2; see on this n.* below. There are also problems at 4, where *convicti* is the reading of L, whereas M has *conIuncti*; and with the manifestly corrupt passage from *aut crucibus* to *nocturni luminis urerentur.* See the impressive discussions by H. Fuchs, "Tacitus über die Christen", in *VChr* 4 (1950), 65-93, and "Tacitus in der Editio Helvetica", in *MH* 20 (1963), 221-229, defending *convicti*, and improving the longer passage. But as Koestermann also prefers *convicti* and the other item is not important in the present context, his text is retained.

15.44.2: *sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus* ****Chrestianos***[66] *appellabat.* 3: ***auctor***[67] *nominis eius Christus Tiberio imperitante*

[65] *dei vestri*: *nat.* 1.4.6; 1.9.4; 1.9.8; 1.9.9; 1.10.13; 1.10.33; 1.10.36; 1.10.37; 1.10.44; 1.10.46; 1.10.49; 1.12.5; 1.13.4; 1.17.6; 2.1.1; 12.5; *apol.* 6.7; 10.2; 10.3; 11.12; 11.14; 11.16; 12.1; 12.3; 12.4; 12.5; 12.6; 13.1; 13.8; 15.1; 15.3; 15.4 (X 2); 15.7; 16.7; 19.1; 19.2; 19.10*; 23.2; 23.11; 23.18; 25.10; 28.4; 40.5 (X 2); 40.9; 42.8; 46.4; *Scap.* 2.2.

[66] *Chrestiani*: *nat.* 1.3.9; *Chrestianus*, *apol.* 3.5.

[67] *auctor*: *nat.* 1.4.1 (X 3); 1.4.2 (X 3); 1.4.3 (X 3); 1.4.4; 2.5.13 (X 2); *apol.* 3.6; 3.7 (X 4); 3.8; 4.6; 21.27.

per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum ***erumpebat***[68]*, non modo per Iudaeam,* ***originem***[69] *eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique* ***atrocia***[70] *aut pudenda* ***confluunt***[71] *celebranturque.* 4: *igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum* ***multitudo ingens***[72] *haud proinde in crimine incendii quam* ***odio***[73] ***humani generis***[74] *convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi atque flammati, ubi defecisset dies, in usu<m> nocturni luminis urerentur.* 5: *hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in* ***saevitiam***[75] *unius absumerentur.*

*E. Koestermann's apparatus (Teubner ed., 1965) has the following: *christianos* L; corr. ex *chrestianos* M m. post., ut videtur (*chrestianos* al., lectio sine dubio melior). (His own article on the word, "Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15,44,2ff.)?", in *Historia* 16 [1967], 456-469, is totally unconvincing. For the proper explanation of why Tacitus wrote *Chrestianos*, see H. Fuchs, in *VChr* 4 [1950], 69f., cited above).

[68] *erumpere, eruptio*: *nat.* 1.7.27; 1.15.13; 1.16.20; 1.17.4; *apol.* 27.7; 35.10; 39.19 (emended); *Scap.* 1.2; 1.4; 5.1.

[69] *origo*: *nat.* 1.11.2 (X 2); 1.12.5; 1.12.12 (X 3); 1.12.13; 2.12.4; 2.12.5; 2.12.6; 2.12.29; *apol.* 5.1; 10.6; 16.2 (X 2).

[70] *nat.* 1.2.7; 1.7.11; 2.7.9; *atrocitas*, 1.7.15; 1.7.28; *apol.* 38.4; 46.16; 50.10; 50.12.

[71] *quod ingens ad eum multitudo conflueret, apol.* 21.18.

[72] *apol.* 21.18 (see previous note); *proficiente multitudine reorum ... multitudo nantiatorum, nat.* 1.7.18; *prae multitudine Christianorum, apol.* 37.8; *tanta hominum multitudo, Scap.* 2.10.

[73] *odium/odisse/odiosus*: *nat.* 1.1.1 (X 4); 1.1.4 (X 2); 1.1.5 (X 2); 1.2.8 (X 2); 1.2.10; 1.3.3; 1.4.4; 1.7.18 (X 2); 1.9.9; 1.18.7; 1.20.2; 1.20.11 (X 2); *apol.* 1.4 (X 3); 1.5 (X 6); 1.6 (X 4); 1.9 (X 5); 2.1; 3.1; 3.2; 3.4 (X 3); 3.5 (X 2); 3.6; 3.7 (X 2); 4.1; 6.3; 7.3; 11.7; 27.5; 37.1; 39.7; 40.1 (X 2); 46.6; 49.6.

[74] *genus humanum*: *nat.* 1.2.10; 2.15.7; *apol.* 19.1*; 21.7; 37.8; 37.10; *Scap.* 3.2.

[75] *per Neronis saevitiam, apol.* 21.25; *saevitia, nat.* 1.5.9; 1.15.7; *apol.* 49.4; *saevit*, 2.8; *Scap.* 1.2; *saeviendi*, 27.3; 27.4; *desaevitis*, 37.2.

DISCUSSION

A. van den Hoek: You spoke about the Christianisation of Roman Africa through members of the imperial household. Can you expand a little further about other hypotheses on the development of Christianity from a Jewish background? The question of the Greek terminology in the *Passio Perpetuae et Felicitatis* is a very interesting one. Dutch scholars have commented on the possible liturgical overtones of the Greek words in Perpetua's vision and other passages of the story; see *Atti e passioni dei martiri.* Introduzione di A.A.R. Bastiaensen; testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen *et alii*; traduzioni di G. Chiarini *et alii*, Fondazione Lorenzo Valla (Milano, A. Mondadori, ^{2}1990).

A. Wlosok: Ich möchte darauf hinweisen, dass — wie u.a. A. Schindler (*TRE* 1 [1977], 641-644, *s.v.* Afrika 1) dargelegt hat —, unter missionarischem und theologischem Aspekt viel für ursprüngliche Verbindungen zu östlichen Traditionen (Syrien, Kleinasien) spricht, während "ein Herauswachsen des afrikanischen Christentums aus dem Judentum" [vertreten, z. Teil unter falschen Voraussetzungen, vor allem von Frend, Quispel, Daniélou] "unwahrscheinlich" sei (S.643). Daneben sei römischer Einfluß bei den ersten Gemeindegründungen nicht auszuschließen. Unter gebildeten Christen, insbesondere gegenüber dem Klerus, ist zur Zeit Tertullians neben der lateinischen auch die griechische Sprache in Gebrauch, vgl. *Pass.Perp.* 13,2: *et coepit Perpetua graece cum illis loqui* (*sc.* mit ihrem Bischof Optatus und dem Presbyter Aspasius in der Vision des Saturus). Für bzw. gegen eine Herkunftsbestimmung läßt sich dieser Umstand jedoch nicht auswerten, da die christliche Missionssprache auch im Westen des Imperium Romanum zunächst

das Griechische war. (Beispiele: Rom, Lugdunum). Vgl. A. Wlosok, in *HLL* 4 (München 1997), 343-346 (französische Ausgabe: Turnhout 2000, 387-391). Welche Sprache(n) ware(n) zu welcher Zeit im *imperial household* üblich?

A.R. Birley: Greek was no doubt used initially by the early Christians in the West; and, if I am not mistaken, there is no good evidence for the Rome community turning to Latin before the mid-third century. Africa, particularly Carthage, might have been rather different. The group of Christians to which Perpetua belonged, who were, I believe, Montanists, presumably did understand Greek. But note the discussion by K. Vössing (n.6, 469ff.), with good arguments for doubting that Greek was so widespread at Carthage as often claimed or that Perpetua's account of her vision was composed in Greek.

It must be assumed that the *Caesariani* spoke Greek as well as Latin if they were based at Rome; many would be native-speakers of Greek in any case. But they served at all levels in every province of the Empire: those assigned e.g. to Britain, the Rhineland, or Spain may not have needed to use Greek. That the *Caesariani* played a major part in bringing Christianity to Africa is only a hypothesis, for which direct evidence is lacking. One can point to early converts in the *familia Caesaris* at Rome: *Phil.* 4.22, "All the saints salute you, chiefly they that are of Caesar's household"; cf. *Rom.* 16.11, "Greet them that be of the household of Narcissus, which are in the Lord", which may refer to the powerful Claudian freedman, whose own slaves were no doubt taken over, after his death, by Nero. The next step is purely *a priori*, that the large numbers of *Caesariani* stationed in Africa probably came predominantly from Rome; and that some may well have been Christians. The numerous tombstones from 'the burial-ground of the *officiales*' at Carthage, evidently all from the second century, were mostly of very low-grade clerks, messengers, attendants and so on, and their epitaphs offer few clues. For a high-grade freedman, buried at Rome, who had served in Africa as procurator of the *tractus Carthaginiensis*, and

must have known Greek, for he had also been *prox(imus) ab epistulis Graecis*, see *ILS* 1485. Firm evidence for Christians in the *familia Caesaris* at Rome in the post-Pauline period is of course quite late: Carpophorus and others, and their influential patron Marcia, Commodus' concubine, are known from Christian literature, cf. also Irenenaus, *haer.* 4.30.1f., also Commodan in date, mentioning the "faithful at the imperial court"; and for inscriptions, none definitely pre-Commodan, see especially H.U. Instinsky, "Marcus Aurelius Prosenes — Freigelassener und Christ am Kaiserhof", Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl., Jhrg. 1964, Nr. 3.

As for possible Jewish origins of African Christianity, I can only refer back to n.6 above, particularly Vössing, 260 n.975, with further bibliography. One certainly cannot rule this out.

M. Alexandre: Les protestations de loyalisme, *Nat.* 1,17, *Apol.* 28-35 surtout, semblent souvent liées à la réfutation du grief de lèse-majesté provoqué par le refus du culte impérial chez les chrétiens. Il y a un argumentaire scripturaire assez constant évoquant les prières pour l'empereur et l'acceptation du pouvoir politique: *1 Tim.* 2,2, cf. Tert. *Apol.* 31,2; *1 Petr.* 4,15, cf. Cyprien, *Testim.* 3,37-8; *Rom.* 13,3. Même dossier scripturaire chez les Apologistes grecs de Justin à Théophile.

A.R. Birley: Thank you for these parallels. It is true that Tertullian writes of Christians being treated as *hostes populi*, *nat.* 1.17, or facing impeachment on the *crimen maiestatis*, *apol.* 28-35, for refusing to worship the emperor. But it does seem questionable to over-emphasise the *grief de lèse-majesté provoqué par le refus du culte impérial chez les chrétiens.* In the authentic *Martyr Acts* the demand to worship the emperor is either not mentioned at all or is subordinate to that to "worship the gods". See F. Millar, "The Imperial Cult and the Persecutions", in *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Entretiens Hardt 19 (Vandoeuvres 1973), 145-175; also my paper in *Rom und das himmlische Jerusalem* (n.12 above), at 121-123.

M. Alexandre: *Odio humani generis* peut-il signifier "mankind's hatred"? Cf. aussi le parallèle des *Histoires*, où le même grief vise les Juifs.

A.R. Birley: To be sure, Tacitus, as noted above (p.260), no doubt meant "the Christians' misanthropy", just as in the *Histories* (5.1) he had singled out the Jews' *adversus omnes alios hostile odium*. Still, it is *possible* to take *odium humani generis* to mean "mankind's hatred [of the Christians]", as long ago pointed out by Hitchcock (n.26 above); but he surely went too far in claiming that Tacitus himself meant it that way. Tertullian, however, was quite capable of taking it in the latter sense, not least because of *per flagitia invisos* a few lines earlier.

Chr. Riedweg: Zu *ignorantia* sei auf die Verwendung dieses Begriffs bereits in der Areopagrede hingewiesen (*Acta* 17.30: τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆν ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς τανῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν; cf. auch *Sap.* 14.22, etc.). Tertullian schliesst klar an diese biblische Tradition an, während der Begriff bei Plinius ganz andere Assoziationen weckt. Es scheint mir daher problematisch, in dieser Hinsicht eine Beziehung zwischen den beiden Texten herzustellen.

A.R. Birley: Paul at Athens was not referring to ignorance as a cause of persecution, but as the reason why in the past men worshipped idols: God had "condoned the times of ignorance, but now calls on all mankind everywhere to repent". So it must be doubtful whether Tertullian's repeated hammering home of *ignorantia* — and *odium* — as the root causes of persecution reflected this particular *biblische Tradition*. To be sure, as commentators have noted, there were plenty of Jewish and Christian sources on which he could have drawn; and J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), 70ff., has convincingly detected the influence of non-Christian classical writers on *ignorantia*, notably Cicero. The point about

"echoes of Pliny and Tacitus" is simply that Tertullian was, not least, replying to Pliny — of this there can be no doubt, for he says so himself at *apol.* 2.6ff. (cf. also e.g. 1.7, 5.7, 27.2; *nat.* 1.1.2; *Scap.* 5.2, all manifestly from knowledge of *epist.* 10.96). The case that he was also reacting to Tacitus, *ann.* 15.44 — which he had surely read, cf. *apol.* 5.3 and *Scorp.* 15.3, cited above, with n.25 — does not just depend on *odium*: other expressions, including *Chrestianos*, thus spelt, support this.

M. Alexandre: Les *flagitia* évoqués par Pline et Tacite ne sont pas précisés. Sont-ils forcément crimes d'anthropophagie et d'inceste? Seuls, Athénagore (3,1) et Eusèbe (*Hist.eccl.* 5,1,14) parlent des "festins de Thyeste" et d'"unions oedipéennes" (cf. Apulée, *Apol.* 16, Thyeste; Justin, Tatien évoquent ces deux griefs sans ces termes). Mais si Tertullien décrit plus précisément ces deux griefs (*sacramentum infanticidii, incestum*), comme fera Minucius Felix (cf. Fronton), il n'emploie pas, je crois, ces caractérisations mythologiques qu'on trouve chez Athénagore et Eusèbe. Il serait donc difficile de penser qu'elles avaient été formulées par Fronton. D'ailleurs Athénagore a-t-il pu lire Fronton? D'où viennent les caractérisations mythologiques? On ne peut affirmer à coup sûr qu'elles viennent de Fronton.

A.R. Birley: Tacitus does not specify the *flagitia*; but Pliny's statement, *cibum, promiscuum tamen et innoxium* (10.96.7), suggests that he had looked for evidence of cannibalism and had not found any; and indeed perhaps he had suspected incest too, given that he also reports that they foreswore adultery among other sins — and had verified the statement by torturing two *ancillae*. Most commentators certainly assume that both Pliny and Tacitus meant cannibalism and incest by *flagitia*. That Tertullian, as well as Minucius, had Fronto in mind is not a new idea: Bammel (n.28), 306 nn.76ff., properly cites previous scholars who had favoured this derivation. Proof is no doubt lacking. You are right to stress that Tertullian does not use these *caractérisations mythologiques*. All the same, he does refer to

Oedipus (or rather, the Macedonians' reaction — laughter — to a drama with this title, author not stated) at *apol.* 9.16, just after his lengthy refutation of the two charges. If Fronto had coined the labels 'Thyestean' and 'Oedipodean' in the 150s (or earlier), there was plenty of time for them to catch on and become familiar even to those who had not read the speech or did not know Latin.

L. Perrone: Se non ci sono state persecuzioni generalizzate sotto Settimio Severo — cosa su cui oggi si concorda generalmente —, che cosa pensare della tesi, sostenuta ad esempio da Marcel Simon, di un decreto contro il proselitismo e le conversioni, che avrebbe avuto grande risonanza anche per la sorte del giudaismo?

A.R. Birley: This is unfortunately still a debated question, in spite of Schwarte's article (n.20), which has been strongly supported by, among others, Barnes (n.3), 31, citing four articles of his own; cf. *ibid.*, 151. As well as Simon, W.H.C. Frend, for example, has sought to reinstate *Hist.Aug. Sept.Sev.* 17.1 as evidence for a ban, with heavy penalties, on Jews making proselytes and Christians converts: "Open questions concerning the Christians and the Roman empire in the age of the Severi", in *JThS* 25 (1974), 333-351, and "A Severan persecution? Evidence of the *Historia Augusta*", in *Forma futuri. Studi in onore di Michele Pellegrino* (Torino 1975), 470-480. Barnes, in the 'Postscript' (1985) to the reprint of his *Tertullian* (n.3), 331f., comments that Frend (in the first article) "relies on the false premiss that the *Vita Severi* was not written c. 395, but may be 'the work of a court writer between 293 and 303'". One can only urge believers in the Severan edict to study the copious modern literature on the *Hist.Aug.*: all statements about Christianity in that work can be shown to be bogus.

J.-Cl. Fredouille: Je suis en plein accord avec votre communication. Je voudrais seulement faire quelques observations:

1) En ce qui concerne *apol.* 42,3, j'ai mis en relation autrefois *rusticamur et mercamur* avec la politique agraire contemporaine: "Actualité et culture dans deux *sententiae* de Tertullien", in *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre Wuilleumier* (Paris 1980), 129-132.

2) Tertullien trouve un appui certain dans la lettre de Pline le Jeune à Trajan.

3) La date de l'*Octavius* ne peut être précisée. Mais sans doute conviendrait-il de distinguer entre la date de la rédaction de l'ouvrage et la date à laquelle le dialogue est censé avoir lieu. Le climat relativement paisible du dialogue peut être celui de la conversation sur la plage d'Ostie; il peut être également celui de l'époque de la rédaction (une vingtaine d'années plus tard) et que Minucius aurait alors rétrojeté.

4) À la suite d'une question de Mme van den Hoek: il ne faut pas perdre de vue que Tertullien était bilingue et que les premières versions latines de la Bible ont été faites en Afrique au milieu du 2ème siècle.

A.R. Birley: The inclusion of *rusticamur* at *apol.* 42.3 is certainly interesting, given that it is generally held that Christianity was still largely an urban phenomenon in Tertullian's day. Imperial efforts to encourage extra cultivation in Africa are certainly worth recalling in this context. *Rusticamur* is matched by *castella* at 37.4: Scilli(um) was probably a small rural settlement, classed as a *castellum* (on the term see e.g. Isidore, *orig.* 15.2.11). One recalls the eighty-three *castella* attached to Carthage in the Augustan period (*CIL* X 6104 = *ILS* 1945, Formiae). So the Scillitani could well have been *rustici*. Some of their names certainly suggest this. And, to take up your reminder that Tertullian was bilingual and that the first Latin versions of the Bible were produced in Africa in the mid-second century, Christian *rustici* must have relied on a Latin translation, even if Tertullian and some other educated urban Christians were fluent in Greek.

As to the dating of the *Octavius*, if one is honest, it simply cannot be established precisely. It is tempting, though, to suggest for the conversation at Ostia a moment soon after Geta's death — when persecution was in progress in Africa, as we know from Tert. *Scap.*; and surely the atmosphere is not really 'peaceful' at the dramatic date if one considers *Oct.* 12.4, 28.1-4, 35.6, 36.9-37.6 (cited above, p.262). Composition of the literary version, no doubt largely the work of Minucius rather than a real report of what was actually said, would then be about twenty years later, in the early 230s. This naturally remains speculative.

L. Perrone: Vorrei riprendere il tema accennato in parte da Monique Alexandre: l'importanza della preghiera nelle professioni di lealismo dei cristiani verso lo stato romano. Essa caratterizza abbondantemente i testi di Tertulliano (in particolare *apol.* 30,4), ma è un aspetto presente anche negli apologisti successivi fino ad Arnobio. Del resto, Origene risponde alla richiesta di aiuto di Celso, assicurando il sostegno della preghiera ma non quello delle armi. Credo che si dovrebbe riflettere sull'importanza politica della preghiera dei cristiani per le autorità e sulla difficoltà che il loro modello religioso presentava a questo riguardo (nonostante il precedente giudaico).

Le affermazioni di Ottavio in 25,1 ss. sembrano l'esatto opposto delle tesi sostenute da Melitone nel passo dello scritto apologetico riportato da Eusebio di Cesarea (*hist.eccl.* 4,26). La posizione 'sinfonica' tra Chiesa e Impero, respressa da Melitone e sviluppata successivamente da Eusebio, sembra essere stata ignorata in ambito latino precostantiniano. Ma potremmo pensare che linee così antitetiche traducano anche un dibattito all'interno delle comunità cristiane, circa il giudizio sullo stato romano, più vivo e contrastante di quello che riusciamo cogliere dalle nostre fonti apologetiche?

E. Heck: Das Kaisergebet Tert. *apol.* 30,4 muß in seinem Kontext gesehen werden; es ist etwas anderes als Arnobius, *nat.*

4,36, wo die Kaiser gar nicht vorkommen. Tertullian beschreibt die Gebetshaltung, in der die mit erhobenen Armen stehenden Christen dem Zugriff von Löwen und Henkern besonders ausgesetzt sind. Er sagt also: Ihr, *praesides*, hindert uns Christen daran, für euren und unseren Kaiser zu beten!

Min.Fel. 25,1ff. erwidert nicht auf Meliton, sondern auf das Min.Fel. 6,1 von Caecilius reproduzierte 'Rom-Credo', Cic. *nat.deor.* 3,5-6,11-15. Meliton versuchte — soweit wir wissen, — als erster das Credo, Rom verdanke seine Größe den Göttern, zu christianisieren, indem er zwischen Wachsen des Christentums und Konsoliderung des römischen Principats einen Kausalzusammenhang sah.

F. Paschoud: 1) À propos des nombreuses citations de Tertullien (p.251 ff.): Je suis frappé par les allusions au célèbre passage de la *Deuxième lettre aux Thessaloniciens* 2,6-7 relatif au mystérieux "retenant" qui empêche le venue de l'Antéchrist; la péricope n'est expressément citée qu'en *resurr.* 24,17-18 (reproduit p.257). Ce "retenant", identifié par Tertullien à l'Empire romain, peut être perçu par les fidèles de deux manières diamétralement opposées: négativement pour ceux qui sont animés d'une très vive espérance eschatologique, puisque ce retenant retarde le Jugement dernier et le triomphe des justes; positivement par ceux qui se sont tant bien que mal accommodés à vivre *in hac lacrimarum valle*, et redoutent les terribles épreuves qui doivent précéder la fin du monde. Il est remarquable que Tertullien non seulement adopte apparemment sans la moindre hésitation l'identification du "retenant" avec l'Empire romain, mais encore qu'il partage sans l'ombre d'une hésitation l'opinion de ceux qui voient dans ce "retenant" une force positive. Tertullien prend ainsi place résolument parmi les chrétiens qui récupèrent en quelque sorte le mythe païen de *Roma aeterna*, non pas qu'ils croient à une éternité absolue de Rome; ils croient cependant à son éternité relative, Rome étant destinée à durer jusqu'à la fin du temps, et même, par sa simple existence, empêcher cette fin du temps. Pour plus de détails sur ce

point, cf. mon ouvrage *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Bibliotheca Helvetica Romana 7 (Rome 1967), 171-172, et, plus en détail, mon étude "La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine", in *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques. IIIe-XIIIe siècles* (Genève 1979), 39-40 et 49-51.

A.R. Birley: Thank you for these observations: I had not considered sufficiently the importance of Tertullian's interpretation of the "retenant". This reminds me that you have recently reminded us of a parody of *2 Thess.* 2.6-7 in a quite different work, the *Historia Augusta,* at *Alexander Severus* 14.4 (F. Paschoud, "L'auteur de l'*Histoire Auguste* est-il un apostat?", in *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (IIe-VIe siècles) offerts à J.-P. Callu*, ed. by F. Chausson and E. Wolff [Rome 2003], 357-369, at 364-365).

F. Paschoud: À propos de Lact. *mort.pers.*: "It must be commented that the work is more a triumphalist history than an apology". Il est difficile de considérer *mort.pers.* comme un ouvrage historique. Ce bref pamphlet, en fait littérairement inclassable, vise à fournir une démonstration; or, selon Quintilien (*inst.* 10,1,31), *historia... scribitur ad narrandum, non ad probandum.* Je le qualifierais d'ouvrage relevant du genre épidictique, de *vituperatio* instrumentalisant l'histoire sans le moindre scrupule de recourir à la fiction. Il constitue le premier ouvrage qu'on peut classer dans les 'apologies historiques', la tête de la série où prennent ensuite place les ouvrages historiques d'Eunape et de Zosime en grec, en latin, partiellement du moins la *Cité de Dieu* d'Augustin et l'oeuvre historique d'Orose, significativement intitulée *Historiae adversus paganos.*

E. Heck: *Mort. pers.* ist ein literarisches Unicum, eine Spätfrucht der Apologetik. 1,1-7 meldet die Rachedrohung *inst.* 5,23,1-5 als vollzogen. Lactanz selber deklariert das Werk als 'Zeugnis' (1,7: *testificari*).

A.R. Birley: As a non-philologist I am content to not to put literary works into a particular genre, and like the idea that *mort.pers.* was *littérairement inclassable* or a *Unicum*. All the same: why must one accept Quintilian's strict definition? One can cite several historical works (earlier than the examples of *apologies historiques* mentioned) which were manifestly written *ad probandum* as well as *ad narrandum*; or to prove a case by means of a narrative. Tacitus' *Agricola* (perhaps another *Unicum*) is a good Roman example: it was intended not least to prove that *posse etiam sub malis principibus magnos viros esse* (42.4). Nor is the inclusion of 'fiction' by Lactantius, e.g. the dialogue between Diocletian and Galerius in AD 305, at *mort.pers.* 18.7ff., an obstacle to calling this an *ouvrage historique*. Tacitus' account of the exchange between Seneca and Nero, at *ann.* 14.53-56, is equally 'fictional', indeed even more so: he 'reported' a private audience that took place over half a century before he wrote, whereas Lactantius composed *mort.pers.* only a few years after 305; and indeed, could he not have had information about the exchange from palace attendants?

L. Perrone: Quali sono le ragioni sostanziali per negare l'attribuzione del *Contro Ierocle* a Eusebio di Cesarea, al di là del motivo un po' aleatorio della diversità di stile? Mi sembra che Eusebio, quando vuole, sa adottare anche registri stilistici piuttosto variati.

A.R. Birley: I can only try to summarise Hägg's arguments (n.42 above). He starts by discussing the date, on which there are widely differing positions, reflecting the debate on the chronology of Eusebius' other works, e.g. the refutation of Porphyry, *De martyribus Palestinae* and the *hist.eccl.* Further work, subsequent to Hägg's paper of 1992, on the dating of both Eusebius' and Porphyry's writings, may mean that he would wish to adjust his case in this respect. Apart from discussing the style, "perhaps the most intriguing aspect" of the *Hierocl.*, in some detail, Hägg notes that in *mart.Pal.*, where (at 5.3, Long Recension) Eusebius mentions Hierocles as personally responsible for

the martyrdom of Aedesius, he is silent about Hierocles' anti-Christian pamphlet. Further: at *Hierocl.* 1.22-25 Hierocles is said to have been the only one to have set up Apollonius as a rival to Christ, yet Eusebius surely knew that Porphyry had done so as well; Eusebius nowhere refers to *Hierocl.* in his other writings, nor, "contrary to his usual practice [does he reuse] material from [it] in any other context"; the Bible is never quoted in *Hierocl.*, also a striking contrast to Eusebius' practice; and "the general attitude of the author and the generic peculiarities of the opusculum are untypical of Eusebius". All in all, the case for doubt, if not yet outright denial, seems rather strong. The name Eusebius was pretty common: as Hägg asks, was the *Hierocl.* — not listed among Eusebius' works by Jerome, *vir.ill.* 81 — later mistakenly added to the Eusebian corpus; should it be attributed to a homonym?

INDEX

A. INDEX LOCORUM

Acta Martyrum: 42, 280.
Martyrium Apollonii: 35, 42.
Martyrium Iustini:
2,3: 37.
3,4: 37.
4,5: 37.
4,7: 37.
Martyrium Polycarpi 9: 76.
Acta Proconsularia Cypriani episcopi: cf. *Passiones sanctorum martyrum.*
Aelianus, Claudius: 74.
Albinus, *vel* Alcinous: 90.
Alexander Hierapolitanus: 55.
Alexander Hierosolymitanus: 96.
Ambrosius, sanctus: 104, 105, 109, 110, 121, 142-144.
Amelius, philosophus: 174, 175, 182, 183.
Anthologia Latina, Symposium XII Sapientium: 213.
Apollinarius, Claudius, Hierapolitanus, Apologeta: 44, 71.
Apollinarius Laodicenus: 55, 151.
ap. Eus. *Hist.eccl.* 4,26,1: 13, 20, 34.
Apuleius Madaurensis, Lucius: 250, 261.
Apol.: 250.
10,56: 250.
10,66: 250.
16: 261, 282.
16,7: 250.
16,13: 250.
Met. 9,4: 249.
Aratus Soleus: 79.
Arethas Caesariensis, episcopus: 70.
Aristides Atheniensis, apologeta: 15, 35, 43, 64, 70, 71.
ap. Eus. *Hist.eccl.* 4,3,3: 13, 20, 34.
Aristobulus Judaeus: 100, 117.
Aristo(n) Pellaeus, *Disputatio Jasonis et Papisci*: 148.
Aristoteles: 65, 91.
Protr.: 82.
Rhet. 1,3, 1358 b 11: 13.
Arnobius: 46, 205, 208, 233, 237, 238, 249, 251, 264-266, 285.
Nat.: 46, 208, 265.
1 - 2: 46, 265.
1,1: 238.
1,5: 266.
1,13: 266.
1,14: 266.
1,26: 267.
1,27: 267.
1,34-47: 173.
1,36: 180.
1,38: 237.
1,64: 267.
2,1: 46, 267.
2,3: 267.
2,36: 267.
2,55: 267.
2,65: 267.
2,74: 267.
2,78: 238.
3 – 7: 46.
3,2: 46.

3,3: 267.
3,6: 267.
4,36: 265, 267, 285, 286.
5,18: 46.
7,51: 266.
Athanasius Alexandrinus, sanctus: 57, 73.
Athenaeus: 74.
Athenagoras: 1, 13, 16, 17, 35, 43, 45, 70, 71, 96, 97, 282.
Leg.: 17, 44, 70, 71.
1-2: 17.
3,1: 261, 282.
16,2: 16.
Res.: 70.
Augustinus, sanctus: 56, 158, 170, 176, 177, 241.
Civ.: 54, 56-58, 287.
10,30: 174.
19,23: 5, 170, 177.
Conf.: 59.
3,4,7: 232.
7,9,13: 157.
Cons.evang. 1,15,23: 164.
Serm.: 67.

Callinicus Petraeus (Suctorius), *FGrHist* 281: 154.
Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, *Institutiones divinarum litterarum*: 218.
Celsus, philosophus: 2, 55, 56, 63, 104, 109, 111, 113-119, 121, 125-127, 130, 133, 134, 142-146, 148, 149, 152, 163, 164, 171, 175, 180, 182, 183, 185, 200, 202, 285.
Alethes Logos (*AL*): 55, 56, 62, 105, 107, 109, 110, 115-117, 119, 121, 126, 127, 130, 142-144, 147, 148, 180, 200.
Fr. 1,54 Bader: 180.
Fr. 2,5a Bader: 171.
Fr. 2,9 Bader: 180.
Fr. 2,12 Bader: 180.
Fr. 2,16c: 180.
Fr. 2,23 Bader: 180.
Fr. 2,30a sqq.: 175.
Fr. 2,31a Bader: 171, 180.
Fr. 2,34a Bader: 180.
Fr. 2,34bc Bader: 180.
Fr. 2,35 Bader: 180.
Fr. 2,38 Bader: 181.
Fr. 2,44 sqq. Bader: 171.
Fr. 3,10 Bader: 117, 118.
Fr. 8,49 Bader: 182.
ap. Orig. *Cels.* 2,39: 201.
ap. Orig. *Cels.* 2,44: 202.
ap. Orig. *Cels.* 3,55: 164.
ap. Orig. *Cels.* 5,62: 117.
Chrysostomus, Ioannes: 73.
Cicero, Marcus Tullius: 47, 90, 212, 218-220, 232, 233, 236, 237, 240, 281.
Deiot.: 44.
Div.: 48.
1: 48.
2: 48.
2,1,1: 232.
Hor.: 48, 232.
Leg.: 220.
1,14: 219.
1,22: 236.
Mur. 23-29: 219.
Nat.deor. 3,5-6,11-15: 286.
Off.: 212.
Rep.: 218, 220.
1,12: 218.
Sull.: 43.
CIL X 6104 (= *ILS* 1945): 284.
Clemens Alexandrinus, T. Flavius: 70, 73-84, 86-101, 107, 109, 144, 145, 148, 240.
Didasc.(?): 87.
Paed.: 70, 75, 78, 82, 83, 87, 92, 96, 99-101.

1,1-4: 84-86, 98, 100.
1,1,1: 100.
1,1,2: 100.
1,1,3: 100.
1,2,1: 100.
1,3,1: 100.
1,3,2: 100.
1,3,8,3: 87-89.
1,7,55,2: 88.
1,7,58,2: 88.
1,8,63,1: 88.
1,8,69,3: 90.
1,10,89,2: 89.
1,10,90: 90.
2: 100.
2,1-2: 85, 86.
2,4,43-44: 90.
2,10,89,3: 90.
3: 100.
3,1-2: 85, 86.
Protr.: 54, 70, 71, 74-78, 80-82, 84, 87, 91, 96-98, 100, 101.
1,1-10: 76.
1,4: 89.
2-3,11-45: 76.
2,23,1: 76.
2,25 sqq.: 76.
4,46-63: 76.
5-7,64-76: 77.
6,68,1-2: 77.
6,70,1: 78.
6,72,4: 78.
7,73-76: 79.
8-9,77-88: 79.
8,77,1: 89.
10,89 sqq.: 79.
10,98,4: 77.
10,103,4: 90.
12,118-123: 79.
Str.: 75, 80-82, 84, 87, 91, 95, 101.
1: 96, 100.
1,17,83,5: 89.
2: 96, 100.
2,1,1,1: 82.
2,1,2,1: 82.
5: 96, 100.
6,1,1,1: 93.
7,1,1,1: 82, 93.
7,4,22,3: 81, 82.
7,9,54,3: 93.
7,15,89,1: 82.
7,15,90,3: 82.
Clemens Romanus, *I Clem.*: 7.
Clementina, Recogn. 2,8-11: 118.
Codex Parisinus Graecus 451 (Apologetae): 70.
Commodianus: 205, 208, 239.
Apol. 579-616: 238.
Instr.:
1,24-25: 238.
1,29: 238.
1,33: 238.
1,37: 238.
Crescens, philosophus Cynicus: 16.
Cronius, philosophus: 185.
Cyprianus, Thascius Caecilius, episcopus Carthaginiensis: 51, 59, 63, 205, 208, 224, 225, 227-229, 243, 245, 249, 251, 264, 265, 267.
Ad Donat.: 59, 262.
11-13: 264.
Demetr.: 42, 50-53, 58, 63, 228, 229.
1,1-2: 227.
1-3: 238.
2,1: 47.
5,96 Simonetti: 219.
12,233 Simonetti: 219.
17: 63.
20,3: 264.
22-26: 238.
25,496 sq. Simonetti: 219.
Epist.: 51.
Testim. 3,37-38: 264, 280.

Cyrillus Alexandrinus, sanctus: 144, 152.
Contra Iulianum: 56.

Didymus Alexandrinus 'Caecus': 162.
Digesta Iustiniani: 29.
Dio Cassius Cocceianus:
73 [72], 17,1 sqq.: 256.
73 [72], 17,3: 256.
77 [76], 17,4: 263.
78 [77], 1, 1 sqq.: 263.
Diodorus Tarsensis: 55.

Epictetus: 83, 89, 90
Epicurus: 77.
Epistula ad Diognetum: 35, 50, 66, 72, 131.
Eudorus Alexandrinus, historicus: 90.
Eunapius Sardianus, historicus: 156, 185, 287.
V.Sophist.:
4,2,6: 153.
4,1,10: 153.
4,1,11: 156.
Euripides: 79.
Ba. 498: 180.
Eusebius Nicomediensis, episcopus: 269, 270.
Eusebius Pamphilius Caesariensis: 30, 37, 43, 55, 60, 66, 70, 71, 73, 80, 95-97, 99, 107, 151, 153, 161, 167-170, 175, 186, 208, 247, 268-270, 282, 285, 288, 289.
Chronici canones: 269, 270.
De martyribus Palestinae: 288.
5,3: 288.
Dem.ev.: 52, 169, 188.
3,6,39: 157, 167, 169.
Hierocl.: 70, 201, 269, 270, 288, 289.
1: 45.
1,22-25: 289.
4: 45.
Hist.eccl.: 20, 66, 153, 167, 269, 270, 288.
2,13,2: 13.
3,14-20: 6.
4: 13, 34.
4,3: 66, 71.
4,3,1: 13, 15, 20.
4,3,3: 13, 20.
4,11,11: 13.
4,12: 66, 71.
4,16,1: 13.
4,18,1 sqq.: 20.
4,18,8: 20.
4,18,10: 20.
4,26: 285.
4,26,1: 13.
4,26,9: 6.
5,1,14: 261, 282.
5,17,5: 13.
5,21,4-5: 42.
6: 119.
6,1: 146.
6,2,13 sqq.: 95.
6,13,4: 80.
6,19,2: 145, 152, 153, 186.
6,21,3: 146.
6,36,3: 143.
Oratio ad sanctorum coetum: 269-271.
19,3 sqq., p.181,20 sqq.: 271.
Praep.ev.: 52, 57, 70, 94, 186, 188, 247.
1,2,1 sqq.: 188.
1,3,2-4: 66, 71.
1,3,6: 12.
1,5,2: 12.
4,5,1 sqq.: 173.
4,6,3: 167.
4,9,3: 169.
5,5,5: 167.

5,14,3: 169.
5,15,3: 188.
8,6-7: 65.
8,11: 65.
9,10,3: 178.
10: 66.
10,9,12: 186.
11 *praef.* 5: 12.
11,19: 175.
V.Const.:
1,28-32: 272.
1,28,2: 272.
2,50-51: 165.

Firmicus Maternus, Iulius: 207.
Fronto, M. Cornelius: 250, 260, 261, 282, 283.

Galenus, Claudius:
Adv.Iul.: 104.
Adv.Lyc.: 104.
Protr.: 82.
Gellius, Aulus: 47, 74.
7,1,1-6: 239.
Gregorius Nazianzenus: 55.

Heracleon Gnosticus: 144.
Hermetica: 237.
Hermias: 72.
Herodianus, historicus:
4,3,1 sqq.: 263.
Hesiodus: 79.
Hierocles, praeses Bithyniae, *Philalethes*: 45.
Hieronymus, Sophronius Eusebius, sanctus: 54-57, 151, 241.
Chron. A.Abr. 2333 (= 317 n.Chr.): 232.
Chron. A.Abr. (= 327 n.Chr.), p.231 Helm: 265.
Epist.:
58,10,2: 232.
133,3,7: 224.
In Zach. 3,14,1 sq.: 259.
Vir.ill.:
79: 46.
80,2: 213, 219, 241.
81: 289.
81,2 Ceresa-Gastaldo: 153, 154.
Historia Augusta: 257, 283.
Alex.Sev.:
14,4: 287.
29,2: 199.
Comm.:
1,7: 256.
2,7: 256.
3,4 sqq.: 256.
3,6: 256.
5,4: 256.
5,8: 256.
5,11: 256.
9,6: 256.
9,8-9: 256.
13,4: 256.
17,3: 256.
19,2: 256.
Pert. 8,1 sqq.: 256.
Sept.Sev.: 283.
17,1: 257, 283.
Homerus: 73, 78, 107, 108.
Il.:
2,104: 262.
4,218: 89.
Od.:
1,5: 216.
4,49, *ap.* Lact. *Inst.* 4,7,7: 243.

Iamblichus: 178.
Protr.: 82.
V.P. 8: 183.
IG II/III 1077: 255.
ILS:
1485: 280.
1945: 284.

Iosephus, Flavius: 35, 109.
Ap.: 35, 108.
1: 65.
2: 65.
2,147: 65.
Irenaeus Lugdunensis, sanctus: 99.
Demonstratio praedicationis apostolicae: 54.
43: 243.
Haer. 4,30,1 sq.: 280.
Isidorus, episcopus Hispalensis:
Orig.:
6,8,6: 43.
15,2,11: 284.
Iulianus, Flavius Claudius, imperator: 152.
Adv.Galil.: 55, 56, 144, 158.
fr.1 Masaracchia: 166.
fr.58 Masaracchia: 178.
fr.107 Masaracchia: 164.
Iulius Africanus, Sextus, historicus: 110, 142.
Iustinus Martyr: 34, 35, 37, 43, 45, 62, 64, 71, 91, 95, 109, 148, 280, 282.
Apologiae pro Christianis: 1.
1 apol.: 42, 43, 54.
1 apol. 1,1: 14.
1 apol. 13,4: 202.
1 apol. 56,3: 14.
1 apol. 68,3: 14.
1 apol., *ap.* Eus. *Hist.eccl.* 2,13,2 & 4,11,11: 13, 34.
2 apol.: 47, 54, 62.
2 apol. 1-2: 16.
2 apol. 2: 164.
2 apol. 2,1-8: 5.
2 apol. 14,1: 14, 16.
2 apol., *ap.* Eus. *Hist.eccl.* 4,16,1: 13.
Dialogus cum Tryphone: 1, 71.
32,1: 202.
38,1: 202.
72,1: 243.
Ps.-Iustinus: 44, 70.
Cohortatio ad Graecos, seu *Ad Graecos de vera religione*: 1, 70, 78.
11: 164.
De monarchia: 1.
Epistula ad Zenam: 70.
Oratio ad Graecos: 1.
Iuvencus, C. Vettius Aquilinus, presbyter Hispanus:
Evangelia: 248.

Lactantius, L. Caelius Firmianus: 22-27, 43, 46, 52, 53, 57, 66, 99, 155, 159-161, 164, 165, 181, 205, 207-221, 223-226, 229-241, 244-249, 251, 264, 265, 268, 288.
De ave Phoenice: 211, 233, 248.
Epit.: 206, 214, 220, 231, 234, 235, 239, 246.
Praef. 1: 216, 230, 231.
1-4: 221.
1,1: 216, 231.
22-23: 234.
24,2-11: 214.
24,5-9: 239.
36: 234.
36,4: 216.
40-44: 230.
45: 234.
48,4: 231.
50,3: 231.
56,4: 235.
57: 234.
59,1-62,3: 235.
59,5: 235.
63,1-5: 214.
Inst.: 52-54, 56, 57, 205, 211, 213-215, 218-220, 222, 229, 232, 233, 235, 238, 239, 241, 243-247.

1, *De falsa religione*: 211, 221, 233.
1, *prooem.*: 207, 215, 231.
1,1,1-8: 215, 216.
1,1,6: 215, 247.
1,1,7: 217-219, 223, 224, 228.
1,1,8: 209, 216.
1,1,10: 216, 217, 229, 230.
1,1,11: 218.
1,1,12: 216, 218, 219.
1,1,13: 242.
1,1,13-16: 215, 220.
1,1,16: 231.
1,1,17-21: 220, 221.
1,1,18-25: 216.
1,1,19: 247.
1,1,21: 222, 246.
1,1,22: 221, 222, 230.
1,1,25: 216.
1,3-8: 245.
1,4: 236.
1,4,1-8: 247.
1,5,1: 229, 236.
1,5,1-2: 236, 247.
1,11,24 sqq.: 248.
1,17,10: 246.
1,23,6-7: 227.
1,23,9: 227.
2, *De origine erroris*: 211, 221, 233.
2,3,25: 221, 222, 230.
2,8,3-7: 214.
2,8,6 add. 1-9: 214.
2,8,63: 236.
2,8-12: 234.
2,9-13: 247.
2,9,1: 236.
2,9,1 – 15,8: 230.
2,9,13: 243.
2,10,3: 236.
2,10,12: 248.
2,10,14-15: 237.
2,11,15-17: 236.
2,12,3: 236.
2,12,15-19: 236.
2,13,1-9: 236.
2,14-15: 234.
3, *De falsa sapientia*: 211, 212, 221, 233.
4, *De vera sapientia et religione*: 212, 216.
4,1-4: 234.
4,3,1-7: 216.
4,3,7: 251.
4,5,3: 236, 247.
4,6-29: 230.
4,7,7: 243.
4,8,1: 243.
4,12,3: 243.
4,13,11: 170, 171, 177.
4,18,22: 243.
4,18-21: 230.
4,22-24: 234.
4,30,1-14: 246.
5, *De iustitia*: 210, 212, 217, 232-234.
5, *prooem.*: 206, 207, 222, 223, 231.
5,1: 229, 265.
5,1,1-6: 222.
5,1,8: 222.
5,1,9: 47, 223.
5,1,10-11: 223.
5,1,13-14: 224.
5,1,13-28: 53.
5,1,14-21: 229.
5,1,18: 224.
5,1,21: 224.
5,1,23: 227.
5,1,22-28: 224, 251.
5,1,28: 225.
5,2: 154, 155.
5,2,1: 216, 225.
5,2,2: 159
5,2,2-11: 237.
5,2,2 sqq.: 20.

5,2,2 – 3,26: 225.
5,2,3: 21, 209.
5,2,3-4: 21.
5,2,4: 26.
5,2,5-6: 165.
5,2,7: 21, 26, 225.
5,2,8-9: 21.
5,2,8-11: 24, 160.
5,2,9: 155.
5,2,10: 21, 26, 160.
5,2,11: 27.
5,2,12: 158, 160.
5,2,12-13: 20.
5,2,12-17: 45.
5,2,13: 45.
5,2,13-14: 161.
5,3: 160.
5,3,22: 20, 45, 155.
5,3,25-26: 225, 226.
5,4: 229.
5,4,1: 23, 24, 43, 159, 160, 206, 226.
5,4,1-2: 209.
5,4,1-8: 53.
5,4,2: 45, 160, 206, 223, 226.
5,4,3: 53, 206, 217, 227, 231, 246.
5,4,3 sqq.: 265.
5,4,4-6: 227, 228.
5,4,6: 231.
5,4,7-8: 223, 228.
5,9-11: 238.
5,11: 244.
5,11,15: 210.
5,23: 238, 244.
5,23,1-5: 287.
6, *De vero cultu*: 212, 230, 233-235.
6,1,1-2: 229.
6,10,13-18: 230.
6,20,15-25: 235.
6,20,16: 235.
6,20-23: 234.
6,21,4-11: 233, 248.
6,23,1-40: 234.
7, *De vita beata*: 212, 230.
7,5,27 add.1-14: 214.
7,6,1: 234.
7,12,1-32: 230.
7,13,5-6: 166, 171, 172, 181.
7,26,11-17: 215.
Ira: 213, 214, 235, 242.
17,6: 235.
23,12: 164.
Mort.pers.: 209, 210, 213, 238, 268, 269, 287, 288.
1: 238.
1,1-7: 287.
1,7: 287.
2,4: 268.
3,4-5: 268.
8,7: 269.
11,5 sq.: 159.
11,6: 28, 160, 209.
11,7: 165.
12,1-13,1: 209.
15,7: 269.
16,4: 20, 155, 209.
18,7 sqq.: 288.
18,10: 269.
19,4: 269.
20,1: 269.
24,3-25,5: 269.
24,9: 241.
33-35: 210.
44,1-12: 210.
44,10-11: 215.
45,1 sqq.: 269.
45-48: 215.
45-49: 210.
48,13: 209, 212, 268.
52,4-5: 269.
Opif.: 210, 211, 237.
1,2: 216.
20,1: 231, 232.
20,2: 211.

20,3: 217, 231.
20,6: 217.
Livius, Titus: 261.
39,13,14: 261.
Lucianus: 50.
Alex. 24: 163, 164.
Peregr. 13: 202.
Lucretius Carus, Titus: 237.
1,936-950 (= 4,11-25): 224.
Ps.-Lysis, *Epist.* 1: 166.
6-7: 166.

Macarius Magnes: 162.
Marcellus Ancyranus: 1.
Marcus Aurelius Antoninus, imperator: 147.
Marius Victorinus, C.: 157.
Melito Sardensis: 6, 71, 285, 286.
ap. Eus. *Hist.eccl.* 4,26,1: 13, 34.
Menander: 79.
Menander Laodicenus, rhetor:
Basilikos logos 368,1-377,30 Russell/Wilson: 16.
Peri epideiktikon 423,6-424,2 Russell/Wilson: 16.
Stephanikos logos 422,5-423,5 Russell/Wilson: 16.
Methodius Olympius: 55, 151, 181.
Michael Syrius: 145.
Miltiades, scriptor ecclesiasticus: 43, 71.
Pros Hellenas: 44.
ap. Eus. *Hist.eccl.* 5,17,5: 13.
Minucius Felix, M.: 35, 48-50, 52, 66, 205, 208, 227, 232, 233, 235, 238, 239, 249, 251, 260, 262.
Octavius: 47-54, 66, 224, 262, 263, 284, 285.
1,4: 219.
5-13: 48.
5,2-13: 48.
5,2 – 8,3: 48.
6 – 8,3: 48.
6,1: 286.
6,2: 263.
8,3 sqq.: 250.
8,4: 250.
8,4 – 9: 48.
8,4 – 13: 48.
9,6: 260.
10 – 13: 48.
10,1 sqq.: 250.
12,4: 262, 285.
13,5: 219.
16 – 38: 48.
17 – 19: 49.
18,6: 262.
20 – 27: 49.
25: 264.
25,1: 285.
25,1-7: 263, 285, 286.
28,1-4: 262, 285.
28 – 31: 49.
29,5: 264.
30,2 sqq.: 250.
31,2: 260.
32 – 36: 49.
32 – 38: 49.
35,6: 262, 285.
36 – 38: 49.
36,9-37,6: 262, 285.
37,3-6: 263.
38,7: 219.
39: 49, 235.
40,2: 227.

Nemesianus, poeta Carthaginiensis: 233.
Nicomachus Flavianus, Virius, transl. *V.Apoll.* Philostrati: 201.
Numenius Apamensis, philosophus: 146, 149, 178, 182, 185, 200.
Fr. 1 des Places: 185.
Fr. 1c des Places, *ap.* Orig. *Cels.* 4,51: 117, 186.
Fr. 10a des Places: 186.

Fr. 23 des Places: 176.
Fr. 24,57 sqq. des Places: 176.

Oracula Chaldaïca: 172, 177.
Oracula Sibyllina: 237.
Origenes Adamantius: 62, 73, 94-96, 103-105, 107, 108, 110-132, 134-137, 142-149, 152, 186, 244, 285.
Cant.: 107, 108, 123.
Cant. Prooem.:
2,1 sqq.: 108.
2,5,2: 108.
3,4: 108.
Cant. 2,1,34: 108.
Cels.: 46, 55, 56, 103-105, 107, 108, 110-113, 115, 116, 118-120, 122-126, 129-132, 134, 135, 137, 142-147, 202.
Cels. Prooem.: 105, 142, 148.
1 (1,1-5 Marcovich): 105.
2 (2,8-9; 13): 106.
2 (2,18-19): 112.
3: 109.
4: 109, 147.
6: 144, 147.
6 (4,31-33): 109.
6 (5,3-8): 121, 125.
Cels.:
1: 113, 126, 148.
1,1-27: 121.
1,4: 183.
1,5: 183.
1,7 (11,12 Marcovich): 132.
1,24-25: 128.
1,28: 105, 121.
1,31 (32,28-33,3): 132.
1,32 (34,18-19): 132.
1,32-35: 128.
1,34-38: 128.
1,37: 128.
1,42 (42,21): 114.
1,44: 133.
1,45 (45,7-8): 114.
1,48: 129, 133.
1,49-57: 128.
1,51: 128.
1,53-54: 128.
1,54-55: 128.
1,55: 129.
1,55 (56,3-5): 114.
1,55 (56,9-11): 114.
1,55 (56,19-20): 114.
1,56: 128.
1,56 (57,26-32): 114.
1,57 (59,6-10): 117, 118.
1,61: 128.
1,66: 129.
1,67: 128.
1,68: 183.
1,69: 128.
1,71: 128.
2: 113, 126, 148.
2,2: 129.
2,5a: 183.
2,8: 128.
2,9: 129.
2,12: 128.
2,12 (90,14-15): 117.
2,16: 128.
2,23: 128.
2,24: 133.
2,28-30: 128.
2,29: 128.
2,31 (107,29-108,1): 113.
2,32: 127.
2,34 (109,12): 113.
2,37: 128.
2,39: 201.
2,44: 202.
2,44 (116,3-5): 112.
2,49: 183.
2,51: 128.
2,59: 106.
2,63: 202.
2,63 (134,14-16): 133.

2,63 (134,18-19): 131.
2,65: 133.
2,65 (137,7-9): 124.
2,67 (137,23-24): 131.
2,68: 202.
2,69: 129.
2,69 (139,21-23): 124.
2,78: 128.
3: 125.
3,4: 128.
3,4 (155,25-26): 115.
3,5-8: 128.
3,11 (160,6-11): 118.
3,12: 118.
3,13: 128.
3,15: 113.
3,17: 128.
3,21: 128, 132, 133.
3,22-25: 128.
3,27: 133.
3,29: 116.
3,30 (175,4-9): 116.
3,36-38: 128.
3,37: 132.
3,37 (180,29-181,3): 132.
3,38: 129.
3,50 (193,4-5): 133.
3,51: 116.
3,51-61: 134.
3,52 (194,22-27): 134.
3,55: 164.
3,60: 134.
3,73: 128.
3,74 (210,28-211,2): 135.
3,81: 129.
4: 128.
4,1 (217,16-218,2): 130.
4,2: 127, 128.
4,2-23: 128.
4,8: 132, 134.
4,8 (224,10-11): 135.
4,9 (224,19-25): 135.
4,11: 108.
4,13 (226,25-27): 131.
4,15-17: 135.
4,18: 128.
4,18 (231,1-3): 127.
4,21: 129.
4,21-22: 108.
4,29: 117.
4,31: 128, 149.
4,32: 127, 129.
4,32 (246,25-28): 112, 113.
4,33: 128.
4,34 (248,30-31): 115.
4,37 (252,4-5): 129.
4,37 (252,5-6): 124.
4,39: 108, 132.
4,39 (257,4-6): 124.
4,40: 132.
4,40 (257,12-14): 109.
4,44: 129.
4,44 (261,15-19): 136.
4,46 (263,19-21): 106.
4,49 (266,9-11): 127.
4,51 (= Numen. Fr.1c des Places): 117, 186.
4,52: 109.
4,52 (269,21-24): 113.
4,53 (270,1-6): 130.
4,56 (273,9-10): 114.
4,57: 128.
4,66 (280,29-32): 135, 136.
4,68: 129.
4,69 (283,2-3): 129.
4,71: 135.
4,71-72: 128.
4,73: 128.
4,88: 118.
4,90: 127.
5 *prooem.*: 144.
5,1: 144.
5,1 (319,5-10): 110.
5,2: 128.
5,13 (330,26-29): 126, 127.
5,15 (332,21-23): 131.

5,18: 128.
5,18 (334,11-15): 127.
5,18 (334,14-17): 109, 110.
5,18-19: 128.
5,19 (335,16-26): 133, 134.
5,20 (336,14-15): 127.
5,20 (336,15-16): 124.
5,23: 128.
5,28: 128.
5,28 (342,29-343,4): 110, 136.
5,29: 133, 136.
5,29 (344,19-21): 136.
5,30-31: 136.
5,32 (346,23): 136.
5,33: 127, 128.
5,41: 128.
5,42: 149.
5,42 (356,22-23): 127, 128.
5,44: 128.
5,45: 128.
5,45 (358,21-23, 28-29): 128.
5,47 (361,18-20): 124.
5,51: 127.
5,54: 118.
5,55: 109.
5,56 (368,15-16): 124.
5,58: 128.
5,62 (373,14-19): 117.
5,63: 128.
6,2: 133.
6,3-4: 108.
6,8: 128.
6,11 (389,1-3): 118.
6,18: 131.
6,18 (396,16-19): 136.
6,19: 109.
6,21: 109.
6,22: 128.
6,24 (402,1-3): 117.
6,26: 147.
6,27: 113.
6,28: 118, 128.
6,29: 128.
6,30: 128.
6,30 (407,3-4): 118.
6,30-31: 128.
6,32: 128.
6,37 (413,25-29): 122, 123.
6,39: 127, 128.
6,39 (415,20-22): 128.
6,40: 109, 113.
6,41: 128.
6,44 (422,20-27): 137.
6,47 (425,29-426,1): 128.
6,49 (427,17-20): 124, 125.
6,50-51: 128.
6,51 (429,17-22): 123.
6,52 (430,10-11): 129.
6,55 (433,29-434,3): 103.
6,58 (436,15-17): 128.
6,60: 128.
6,60 (438,3-4): 125.
6,61-62: 128.
6,68: 135.
6,70: 128.
6,73: 128.
6,81: 127.
7,2: 109.
7,10: 132, 133.
7,11 (467,26-33): 123-125.
7,13: 128.
7,20: 109.
7,27: 128.
7,27 (481,22-24): 128.
7,28: 127.
7,31 (485,8-13): 125.
7,34: 128.
7,38 (491,10-11): 128.
7,40: 128.
7,48: 116.
7,53: 202.
7,54: 128.
7,55: 124.
7,55 (506,23-28): 106.
7,65: 128.

8,2: 116.
8,23: 128.
8,24: 128.
8,30 (546,4-6): 128.
8,33: 116.
8,45: 163.
8,52: 119.
8,57: 116.
8,65 (581,9-10): 125.
8,65 (581,14-18): 129.
8,69: 146.
8,72: 124, 128.
8,72 (589,7- 590,8-9): 129.
8,76 (592,27-593,3): 130, 131.
Comm.in 12 Proph.: 124.
Comm.in Ez.: 124, 137.
Comm.in Gen.: 123, 124.
Comm. in Mt.: 105, 111, 112, 116, 120, 124.
Comm.ser.33 in Mt. (GCS XI/2 p.59): 118.
Comm.ser.78 in Mt. (GCS XI/2 p.188): 106.
Comm.ser.92 in Mt.: 124.
Comm.ser.110 in Mt. (GCS XI/2 p.230): 105.
Comm.ser.119 in Mt. (GCS XI/2 p.253): 105, 106.
Comm.in Pss.: 124.
Comm.in Rom.: 124.
Comm.in 1 Thess.: 124, 133.
Dial.: 115.
Dial.Cand.: 115.
Ep. 1: 115.
Ep.1, 20 (SChr 302): 113.
Hom.1 in Cant. 1: 108.
Hom.in Ex.: 123.
Hom.15 in Gen. 3,7: 106.
Hom.in Is.: 124.
Hom.1 in Jer. 16: 130.
Hom.14 in Jer. 8 (GCS III p.113,6-10): 112.
Hom.in Jud.: 123.
Hom.in Lev.: 123.
Hom.in Num.: 123.
Jo.: 120, 144.
Jo. 5 *prooem.*: 110, 143.
19,10,61: 105.
Mart.: 124.
Or.: 94, 95, 108.
5,1: 95.
29,15: 95.
31,4: 95.
32: 95.
Princ.: 107.
1 *prooem.*1 (Görgemanns-Karpp p.7,9-13): 107.
4,1,2 (Görgemanns-Karpp p.295,1-9): 107.
Orosius, Paulus, *Historiae adversum paganos*: 56, 287.
Orpheus: 78.
Orphica: 181.
Fr. 245,1-2: 166.
Ovidius Naso, P.: 233.
Fast.: 237.

Pacatus: 151.
Panegyrici Latini:
6 [7],21,4-5: 271, 272.
Papyrus Berolinensis 20915: 242.
Papyrus Derveni, coll. II sq. et VI, 3 sq. Janko: 173.
Passiones sanctorum martyrum: 42.
Cypr. 1,2: 264.
Montan. 9,2: 258.
Perp.: 278, 279.
3,7: 258.
13,1: 258.
13,2: 278.
Scill.:
2: 267.
6: 251, 267.
Paulinus, episcopus Nolanus: 151.

Philippus Sideta (*RE* XIX 2, *s.v.* Nr. 41): 96.
Philo Alexandrinus: 35, 36, 100, 109, 117, 200, 243.
De animalibus: 35.
De providentia: 35.
Hypothetica, frg. *ap.* Eus. *Praep.ev.* 8,6-7 et 11: 65.
Legatio ad Gaium: 35, 36.
152-158: 36.
311-317: 36.
Philo Byblius, historicus (Sanchuniathon): 186.
Philo Larissaeus, philosophus Academicus: 83, 89, 90.
Philostorgius: 151.
Philostratus:
V.Apoll.: 201.
8,31: 171.
Photius Constantinopolitanus: 57.
Plato: 47, 73, 74, 77, 78, 80, 90, 91, 107, 108, 174, 176, 181, 183, 185, 200, 214.
Apol.: 43, 130.
20 e sqq.: 174.
Cratyl.:
398 b-c: 174.
400 c: 181.
Euthd.: 82.
Grg. 493 a: 181.
Phd. 62 b: 181.
Phdr. 249 a: 174.
Resp. 4, 427 b: 164.
Ps.-Plato, *Clit.*: 82.
Plinius Secundus Maior, C.: 74.
Plinius Caecilius Secundus Minor, C.: 3-6, 8-10, 12, 13, 29, 32-34, 260, 261, 272, 273, 281, 282.
Epist.:
7,20: 30.
9,23,2: 30.
10,33: 34.
10,34: 34.
10,96: 259, 282, 284.
10,96-97: 260, 272, 273.
10,96,1-2: 5.
10,96,1-10: 273-275.
10,96,2: 260.
10,96,6: 9.
10,96,7: 34, 282.
10,96,8: 260.
10,96,9: 273.
10,97,1: 4.
10,97,1-2: 276.
10,107: 14.
Plotinus: 152-154, 174, 185.
Plutarchus: 74.
Adv.Colot.: 104.
De Iside et Osiride 48, 370 f.: 243, 244.
De Pythiae oraculis: 163.
Pollux, Iulius, grammaticus: 74.
Polycarpus Smyrnensis, *Ep.*: 32.
Porphyrius Tyrius: 2, 20, 22, 24-28, 145, 151-157, 159-175, 177-179, 182, 183, 185-188, 199, 200, 209, 237, 265, 266, 288, 289.
Abst.: 176.
1,22,2: 174.
2,37: 172.
2,38,2 sqq.: 176.
2,39,3: 173.
2,41: 176.
2,42,1 sq.: 176.
3,4,7: 153.
Adv.Chr.: 24-26, 45, 55, 151-159, 161-163, 167, 168, 181, 184-188, 266.
Fr. 1 Harnack, *ap.* Eus. *Praep.ev.*1,2,1 sqq.: 188.
Fr. 2 Harnack: 184.
Fr. 4 Harnack: 201.
Fr. 4-5 Harnack: 184.
Fr. 8 Harnack: 184.
Fr. 11 Harnack:184.

Fr. 20 Harnack: 184.
Fr. 21 Harnack: 184.
Fr. 25 Harnack: 184.
Fr. 39 Harnack, *ap.* Eus. *Hist.eccl.* 6,19,2 sqq.: 145, 152, 154, 186.
Fr. 40 Harnack: 186.
Fr. 41 Harnack: 186.
Fr. 43 C Harnack: 154.
Fr. 80 Harnack: 154.
Fr. 82 Harnack: 154.
Fr. 84 Harnack: 181.
De daemonibus:
469F Smith: 176.
De materia: 158.
De philosophia ex oraculis haurienda: 23, 24, 156-159, 163, 165-169, 175, 177, 179, 181, 183-185, 187, 188, 199-201, 237.
303F Smith, *ap.* Eus. *Praep.ev.* 4,6,3: 167-169, 182.
304F Smith: 166, 167.
305F Smith: 169.
314F Smith: 159.
314F 13 sqq. Smith: 169.
314F 31 Smith: 173.
314F 38-39 Smith: 182.
315F Smith: 169.
316F Smith: 159, 169.
320F Smith, *ap.* Eus. *Praep.ev.* 5,14,3: 169.
323F-324F Smith: 185.
324F Smith: 167, 177.
324-325aF Smith: 178.
325F 1 Smith: 157.
325aF Smith: 170, 178.
327F Smith: 172.
328F 2 sq. Smith: 169.
339F 9-10 Smith: 177.
343F Smith, *ap.* Aug. *Civ.* 19,23: 5, 164, 171, 181, 184.
343F – 346F Smith: 157.
344F Smith: 164, 184, 185.
344aF Smith: 184.
345F Smith, *ap.* Eus. *Dem.ev.* 3,6,39: 164, 169, 179.
345F 6-13 Smith: 170.
345F 18-24 Smith: 171.
345F 33-34 Smith: 201.
345F 33-38 Smith: 175.
345F 40-46 Smith: 179.
345aF Smith, *ap.* Aug. *Civ.* 19,23: 170, 177.
345aF 14-18 Smith: 170.
345aF 19-22 Smith: 170.
345aF 28-29 Smith: 199.
345aF 30-31 Smith: 171.
345aF 41 Smith: 201.
345aF 46-52 Smith: 176.
345aF 52-56 Smith: 177.
345cF Smith, *ap.* Aug. *Cons.evang.* 1,15,23: 164.
346F Smith: 177, 178, 185.
346F 17-18 Smith: 184.
346F 18-19 Smith: 184.
De regressu animae: 158, 159.
298F Smith: 174.
301F Smith: 174.
301aF Smith: 172, 174.
302F 12 sqq. Smith: 185.
De statuis: 158, 159.
Epist.ad Aneb.:
1,1b: 172.
In Plat.Ti. fr. X, pp.15-16 Sodano: 185.
Marc.: 22, 23.
1-4 (31T. Smith): 22.
4: 23, 27, 153, 159.
Plot.: 174.
2,12: 153.
2,31 sq.: 153.
11,11 sqq.: 152.
22,23: 174.
23,35: 174.

Sent. 32, p.31,4 sqq. Lamberz: 172.
Testimonia:
9T Smith: 161.
9aT Smith: 161.
10T Smith: 22, 156, 161.
25T Smith: 152.
30T Smith: 152.
31T Smith: 22.
38T Smith: 152.
40T Smith: 152.
Posidonius: 83, 88, 90.
Possidius, episcopus Calamensis: 56.
Proclus Diadochus:
Hymn. 4, 8 sqq.: 173.
In Plat. Ti. 20 D, I p.77,22 sqq. Diehl: 185.
Prudentius Clemens, Aurelius:
C. Symm.: 56.
Pythagoras: 91, 174, 184, 185, 200.
Ps.-Pythagoras, *Carm. aur.* 70-71: 182.

Quadratus Atheniensis: 15, 43, 71.
ap. Eus. *Hist. eccl.* 4,3,1: 13, 20, 34.
Quintilianus, M. Fabius: 43, 288.
Inst.: 218, 245.
3,1,4: 224.
3,9,1: 13.
5,13,1: 43.
10,1,31: 287, 288.

Rufinus, Turranius, presbyter Aquileiensis:
Hist. 6,19,2 (Eusebius): 153.
Orig. in gen. 1,10: 244.
Orig. in num. 9,1: 244.

Seneca, L. Annaeus: 47, 90, 233, 237.
Epist.: 99.
89: 88.
94: 88.
95,65: 88.
Sextus, philosophus Pythagoreus: 22.
Sidonius Apollinaris, C. Sollius:
Epist.:
8,3,1: 201.
8,10,3: 261.
Solinus, C. Iulius: 74.
Sophocles: 79.
Suda, s.v. Porphyrios: 156, 158.
Suetonius Tranquillus, C.: 29, 30, 47.

Tacitus, P. Cornelius: 47, 259-261, 273, 281, 282.
Agr.: 288.
42,4: 288.
Ann.: 34.
6,29,3: 260.
14,53-56: 288.
15,44: 259, 260, 282.
15,44,2: 5, 6, 33, 260, 273, 276.
15,44,2-5: 260, 272, 276, 277.
15,44,3: 273.
Hist.: 259, 281.
5,1: 281.
5,5,1: 34.
5,5,5: 34.
5,8,2-3: 34.
Tatianus: 1, 35, 66, 71, 72, 101, 282.
Orat.: 35, 71.
Tertullianus, Q. Septimius Florens: 42, 47, 52, 55, 61, 91, 99, 205, 207, 208, 217, 224, 226, 227, 229-231, 238, 249-251, 253, 254, 258-262, 272, 273, 281-284, 286, 287.
Adv. Iud.: 58, 64.
Adv. Marc.: 242.
3: 64.
Anim.: 58, 59.
30,3: 256.

Apol.: 41-46, 50, 51, 53-55, 58, 61, 65, 67, 207, 238, 251, 253, 254, 259, 260, 262, 264, 272, 281.
1-3: 43.
1,3: 273.
1,4: 273, 274, 277.
1,5: 273, 277.
1,6: 273, 277.
1,7: 272, 274, 275, 282.
1,8: 273.
1,9: 273, 274, 277.
1,13: 273.
2,1: 277.
2,3: 274.
2,5: 261.
2,6: 274.
2,6 sqq.: 272, 282.
2,6-7: 259.
2,8: 277.
2,12: 274, 275.
2,14: 252.
2,18: 273, 274.
2,19: 274.
2,20: 274.
3,1: 273, 274, 277.
3,2: 277.
3,3: 274, 275.
3,4: 274, 275, 277.
3,5: 273, 274, 276, 277.
3,6: 273, 274, 276, 277.
3,7: 274, 276, 277.
3,8: 274, 276.
4,1: 273, 277.
4,6: 275, 276.
4,8: 258.
4,11: 261, 274.
4,12: 273.
4-45: 43, 44.
5,1: 277.
5,2: 274, 282.
5,3: 259, 282.
5,7: 259, 282.
6,3: 277.
6,7: 261, 276.
6,10: 275.
7,1: 261.
7,3: 277.
7,5: 261.
7,9: 274.
8,1-9: 261.
8,2: 275.
8,5: 275.
8,6: 273, 275.
8,8: 275.
8,9: 273, 274.
9,1 sqq.: 261.
9,3: 274.
9,4: 274.
9,5: 275.
9,9: 275.
9,13: 275.
9,16: 283.
9,17: 275.
9,19: 275.
10,2: 276.
10,3: 276.
10,6: 277.
11,7: 277.
11,10: 275.
11,12: 276.
11,14: 276.
11,16: 276.
12,1: 276.
12,3: 276.
12,4: 276.
12,5: 276.
12,6: 276.
13,1: 276.
13,6: 275.
13,8: 276.
15,1: 276.
15,3: 276.
15,4: 276.
15,7: 276.
15,8: 275.

16,1 sqq.: 259.
16,2: 274, 277.
16,3: 275.
16,7: 276.
16,11: 273.
17,3: 273.
17,5: 274.
18,3: 273.
18,5: 275.
19,1: 276, 277.
19,2: 273, 276.
19,10: 276.
20,3: 275.
21,1: 33, 274.
21,2: 274.
21,3: 274, 275.
21,7: 274, 277.
21,18: 277.
21,22: 275.
21,25: 277.
21,27: 274, 276.
22,1: 274.
22,6: 274, 275.
23,2: 273, 276.
23,3: 275.
23,11: 273, 276.
23,15: 274.
23,18: 273, 276.
24,8: 275.
25,1: 275.
25,10: 273, 275, 276.
27,2: 259, 274, 282.
27,5: 277.
27,7: 274, 277.
28-35: 280.
28,3: 252.
28,4: 273, 276.
29,2: 275.
30 sqq.: 254.
30,1: 252,
30,4: 252, 285, 286.
31,1-3: 252.
31,2: 280.
32,1-3: 252.
32,2: 273.
33,1: 252.
33,3: 252, 253, 273.
34,2: 274.
34,4: 274.
35,4: 254.
35,9: 251.
35,10: 277.
37,1: 277.
37,4: 253, 284.
37,8: 275, 277.
37,9: 275.
37,10: 277.
38,1: 259, 275.
38,3: 253.
38,4: 277.
39,1 sqq.: 253.
39,7: 277.
39,8: 274, 275.
39,9: 273.
39,19: 277.
40,1: 274, 277.
40,5: 276.
40,9: 276.
41,6: 274.
42,1 sqq.: 253.
42,3: 284.
42,8: 275, 276.
42,9: 275.
46-50: 43.
46,1: 275.
46,3: 275.
46,4: 276.
46,6: 277.
46,11: 275.
46,16: 277.
46,17: 274.
47,2: 275.
49,4: 277.
49,6: 277.
50,1: 275.
50,10: 277.

50,12: 277.
50,15: 274.
Castit. 12,1: 267.
Coron.: 253, 254.
De censu animae, Frg.: 58.
Fug. 10,1: 267.
Idol.: 254.
15,8: 256.
15,11: 254.
19: 253.
Nat.: 41, 44, 46, 52, 58, 61, 251, 259, 260, 272.
1,1,1: 273, 277.
1,1,2: 272, 275, 282.
1,1,4: 273, 277.
1,1,5: 275, 277.
1,1,13: 274.
1,2,3: 274, 275.
1,2,7: 277.
1,2,8: 277.
1,2,8 sqq.: 260.
1,2,9: 275.
1,2,10: 277.
1,3,1: 274.
1,3,2: 274.
1,3,3: 273, 274, 277.
1,3,4: 274.
1,3,5: 274.
1,3,7: 274.
1,3,8: 274.
1,3,9: 273, 274, 276.
1,3,10: 274.
1,4,1: 274, 276.
1,4,2: 274, 276.
1,4,3: 273, 274, 276.
1,4,4: 274, 276, 277.
1,4,6: 274, 276.
1,4,9: 273.
1,4,11: 274, 275.
1,5,1: 274.
1,5,6: 274.
1,5,8: 274.
1,5,9: 277.
1,6,1: 273.
1,6,6: 273.
1,6,7: 275.
1,7,3: 274.
1,7,8: 274.
1,7,10: 260.
1,7,11: 277.
1,7,13: 275.
1,7,14: 273.
1,7,15: 277.
1,7,18: 277.
1,7,20: 260.
1,7,23-24: 260.
1,7,24: 275.
1,7,25: 273.
1,7,26: 273.
1,7,27: 277.
1,7,28: 277.
1,7,31-32: 260.
1,7,32: 275.
1,7,33: 275.
1,8,1: 261.
1,8,6: 274.
1,8,9 sqq.: 261.
1,8,10: 274.
1,9,1: 275.
1,9,4: 276.
1,9,8: 276.
1,9,9: 275-277.
1,10,1: 53, 274.
1,10,13: 276.
1,10,19: 274.
1,10,24-25: 275.
1,10,33: 276.
1,10,36: 276.
1,10,37: 276.
1,10,38: 275.
1,10,44: 276.
1,10,46: 276.
1,10,49: 273, 276.
1,11,1 sqq.: 259.
1,11,2: 277.
1,11,3: 275.

1,11,5: 46.
1,12,5: 273, 276, 277.
1,12,12: 277.
1,12,13: 277.
1,12,16: 275.
1,13,4: 276.
1,15,7: 277.
1,15,8: 273, 275.
1,15,9: 275.
1,15,13: 277.
1,16,3: 273.
1,16,20: 275, 277.
1,17: 280.
1,17,1: 274.
1,17,2: 274.
1,17,3: 251.
1,17,4: 251, 277.
1,17,6: 275, 276.
1,18,1: 274.
1,18,7: 277.
1,19,1: 274, 275.
1,19,2: 274.
1,20,2: 274, 277.
1,20,4: 261.
1,20,11: 273, 275, 277.
2: 265.
2,1,1: 46, 276.
2,1,2: 273, 275.
2,1,3: 273.
2,2,1: 273.
2,2,2: 273.
2,2,4: 273.
2,2,10: 273.
2,4,6: 274.
2,5,1: 275.
2,5,13: 276.
2,7,9: 277.
2,12,4: 277.
2,12,5: 276, 277.
2,12,6: 277.
2,12,29: 277.
2,12,31: 273.
2,13,2: 274.
2,15,7: 277.
Orat. 29,3: 267.
Pall.: 58, 67, 251, 255.
1,1: 256.
2,7: 255, 256.
4,5: 255, 256.
Quod idola di non sint: 64.
Resurr. 24,17-18: 257, 286.
Scap.: 41, 46, 47, 52, 58, 61, 62, 238, 251, 254, 259, 260, 285.
1,1: 273.
1,2: 277.
1,4: 273, 275, 277.
2,2: 276.
2,5: 251.
2,6-8: 254, 255.
2,10: 275, 277.
3,2: 277.
3,4: 249.
3,5: 275.
4,3: 249.
4,3-4: 257.
4,6-7: 258.
5,1: 254, 277.
5,2: 273, 275, 282.
5,3: 257.
27,3-4: 277.
37,2: 277.
Scorp.:
14,1 sqq.: 257.
15,3: 259, 282.
Test.anim.: 58, 251.
Testamentum novum: 11, 83, 187.
Acta: 62.
3,17: 45.
6,11-14: 33.
17,30: 281.
22,5-6: 33.
24-26: 31.
24,5: 31.
25: 33.
Apocalypsis: 7-9, 30.

Epistulae Pauli: 83, 102, 136.
Epistula ad Hebraeos 5,12-13: 229.
Epistulae ad Corinthios:
I 3,2: 148, 229.
I 10: 90.
I 15: 133.
Epistula ad Romanos:
13,1 sqq.: 257.
13,3: 264, 280.
13,7: 257.
16,11: 279.
Epistulae ad Thessalonicenses II 2,6-7: 257, 286, 287.
Epistulae ad Timotheum I 2,2: 252, 280.
Epistulae Petri:
I: 9-12, 32, 35.
I 1,6: 11.
I 2,12: 11.
I 2,13: 257.
I 3,15: 11, 20.
I 3,16: 11.
I 4,3-4: 10.
I 4,12: 11.
I 4,14: 11.
I 4,15: 280.
I 4,15 sq.: 264.
I 4,16: 11, 32.
I 5,13: 32.
Evangelium Ioannis 1: 175.
Evangelium Lucae:
6,22: 11, 32.
12,11: 82.
21,17: 32.
23,34: 45.
Evangelium Matthaei:
5,10-11: 32.
5,11: 11.
10,22: 32.
22,21: 257.
26-27: 105.
Phil.:
2,6 sqq.: 175.
4,22: 279.
Testamentum vetus: 63, 64, 186, 187.
Cant.: 107, 108.
Dan.: 154, 158, 180.
Eccl.: 107.
Ex.: 65.
22,27: 178.
Ezech. 28: 137.
Gen.: 236.
1,26-31: 236.
2,7: 236.
2,8-3,24: 236.
6,1-10,32: 236.
19: 90.
Jer.:
1,9-10: 130.
15,10: 112.
Is.:
7,14: 243.
52,13-53,12: 114.
52,14-15: 114.
53,3: 114.
53,4-5: 114.
53,7: 106.
53,8: 114.
Num. 25,9: 90.
Pr.: 107.
10,19: 110.
Pss. 44: 114.
Sap.:
14,22: 281.
19: 243.
Soph.: 124.
3,7-12: 129.
Theodoretus Cyrrhensis: 73.
Affect.: 54, 56, 57.
Theodorus Mopsuestenus: 55.
Theophilus Antiochenus: 1, 45, 71, 280.
Autol.: 35, 50, 66.
2,1,1-2: 35.
Theophrastus: 183.

Vergilius Maro, Publius: 220, 237, 238.
Ecl.:
4: 271.
4,6: 271.
4,8-10: 272.
Vitae Sanctorum: 59.

Zosimus: 287.

B. AUCTORES RECENTIORES

Abbenes, J.G.J.: 81.
Adorno, F.: 194.
Albrecht, M. von: 197.
Alexandre, M.: 73.
Ameling, W.: 2.
Ascough, R.: 116, 137.
Athanassiadi, P.: 78.
Aune, D.E.: 81, 83.

Baltes, M.: 185, 188.
Balthasar, H.U. von: 103, 122, 137.
Bammel, C.: 260, 261, 282.
Barnes, J.: 2, 195.
Barnes, T.D.: 17, 21, 22, 25, 27, 151-157, 162, 168, 188, 189, 209, 210, 250, 254-256, 259, 261, 263, 266, 269-271, 283.
Baronius, C.: 22, 25.
Barton, I.M.: 250, 251.
Bastiaensen, A.A.R.: 278.
Bastit-Kalinowska, A.: 120, 137.
Baumbach, M.: 194.
Beatrice, P.F.: 23, 152-159, 163, 167, 189.
Beaujeu, J.: 31.
Becker, C.: 61, 238, 262.
Bellen, H.: 7.
Bendinelli, G.: 112, 120, 138.
Benko, S.: 261, 262.
Benoît, A.: 161, 190.
Benoît, P.: 152, 153, 156, 190.
Bergjan, S.-P.: 15-19.
Bernabé, A.: 181, 190.
Berner, U.: 105, 138.
Bickerman(n), E.J.: 273, 275.
Bidez, J.: 22, 25-27, 152, 153, 156, 191.
Birley, A.R.: 46, 249, 254, 280.
Blazquez Martinez, J.M.: 189.
Bleckmann, B.: 270.
Bleicken, J.: 272.
Böcher, O.: 8.
Böhm, Th.: 116,138.
Bonamente, G.: 210.
Bonwetsch, G.N.: 181, 191.
Borret, M.: 103, 122, 123, 138.
Bowen, A.: 206, 207, 214, 227.
Brackett, J.K.: 75, 78.
Brandt, S.: 20, 205-207, 210, 213, 237, 239, 240.
Braun, R.: 255, 256.
Brisson, L.: 174, 191, 192.
Bryce, J.: 205.
Buchheit, V.: 235.
Buck, P. Lorraine: 18.
Burgess, R.W.: 270.
Burkert, W.: 163, 191.

Cameron, A.: 154, 191.
Canfield, L.H.: 7.
Carriker, A.: 151, 154, 155, 158, 188, 191.
Casadesus Bordoy, F.: 181, 191.
Casey, R.P.: 75, 87.
Chadwick, H.: 22, 25, 27, 118, 138, 153, 159, 191.

Champlin, E.: 261.
Chausson, F.: 287.
Chiarini, G.: 278.
Christ, K.: 7.
Cleary, J.J.: 188.
Cook, J.G.: 145, 151, 152, 154, 161, 162, 167, 171, 172, 174, 175, 179, 181, 183, 186, 188, 191.
Corsini, E.: 105, 138.
Courcelle, P.: 271, 272.
Creed, J.L.: 212.
Crouzel, H.: 132, 138.
Culdaut, F.: 157, 173, 177, 191.

Daly, R.J.: 95.
Danieli, M.I.: 138.
Daniélou, J.: 278.
Davies, S.: 89.
De la Bédoyère, G.: 271.
DePalma Digeser, E.: 24, 153-160, 162, 163, 165, 171, 191, 192, 209, 210, 213, 215, 220, 237, 240.
Des Places, E.: 20, 23, 27, 168, 192, 196.
Digeser: cf. DePalma Digeser.
Dihle, A.: 18.
Dillon, J.: 197.
Dörrie, H.: 158, 175, 183, 192.
Donaldson, T.L.: 137.
Doré, J.: 2, 39, 72, 237.
Dorival, G.: 45, 55, 72, 74, 104, 122, 125, 126, 138, 190.
Duval, Y.-M.: 124, 129, 138.

Edwards, M.J.: 2, 13, 72, 139, 192, 265, 271.
Elliot, J.H.: 11.
Emonds, H.: 242.
Erlemann, K.: 8.

Fédou, M.: 106, 138.
Fiedrowicz, M.: 2, 13, 15, 23, 39, 72, 96, 104, 106, 131, 138, 151, 155, 192, 208.
Fontaine, J.: 192, 219.
Forrat, M.: 20, 155, 192.
Frede, M.: 2, 13, 78, 110, 116, 121, 126, 138, 151, 192, 201, 269, 270.
Fredouille, J.-C.: 35, 39, 207, 229, 251, 254, 256-259, 281, 284.
Frend, W.H.C.: 250, 254, 278, 283.
Freudenberger, R.: 3, 4, 253.
Friedrich, A.: 213.
Fuchs, H.: 260, 276, 277.

Galli, S.: 116, 139.
Garnsey, P.: 206, 210, 211, 214, 240.
Geerlings, W.: 40, 141.
Geisau, H. v.: 262, 264.
George, M.: 197.
Gnilka, C.: 222, 228, 236, 246.
Görgemanns, H.: 107, 139.
Gonzalez Blanco, A.: 189.
Goodman, M.: 2, 13, 72, 139, 192, 265.
Goodspeed, E.J.: 70, 71.
Goulet, R.: 24, 28, 151, 153-162, 164, 168, 169, 174, 186, 192, 193.
Goulet-Cazé, M.-O.: 140, 189.
Granarolo, J.: 262.
Grant, J.N.: 197.
Grant, R.M.: 16, 17.
Griffin, M.: 2, 195.
Grilli, A.: 48.
Griset, E.: 250.
Gross, K.: 30.
Guyot, P.: 5.

Hadot, P.: 158, 193.
Hägg, T.: 269, 288, 289.
Haehling, R. von: 2, 19, 44, 254, 263, 264, 266, 267.

Halfmann, H.: 17.
Hall, S.G.: 271.
Hamburger, K.: 50.
Hanslik, R.: 273.
Hargis, J.W.: 2, 152, 163, 164, 172, 179, 182, 183, 186, 193, 199.
Harl, M.: 74, 83, 87.
Harnack, A. von: 146, 151, 152, 154, 157, 160, 162, 184, 188, 193.
Hazlett, I.: 189.
Heck, E.: 20, 21, 63, 205-217, 219, 221, 223-227, 229, 231, 232, 234-236, 238-240, 242, 244, 245, 262, 264, 271.
Heckel, U.: 81.
Heine, R.E.: 123, 139.
Heinze, R.: 254.
Helgeland, J.: 254.
Helm, R.: 269.
Hengel, M.: 81.
Herrero, M.: 76.
Herrmann, J.: 202.
Herrmann, P.: 14.
Hitchcock, F.R.M.: 260, 281.
Hoek, A. van den: 95, 101, 202, 242, 243.
Hoffmann, R.J.: 156, 162, 194.
Holstenius, L.: 22, 25.
Hornblower, S.: 70.
Hulen, A.B.: 151, 156, 186, 194.
Hutchinson, D.S.: 82.

Ingremeau, C.: 213, 237, 244, 245.
Instinsky, H.U.: 258, 280.

Jacob, Ch.: 140.
Johnston, S.I.: 172, 173, 194.
Jones, B.W.: 7.

Kannengiesser, Ch.: 192.
Karpp, H.: 107, 139.
Kienast, D.: 16.
Kinzig, W.: 13, 18, 19, 44, 161, 194, 208.
Klauser, T.: 7.
Klein, R.: 5.
Klostermann, E.: 105, 112.
Köhler, H.: 194.
Köstermann, E.: 276, 277.
Koetschau, P.: 103, 114, 126, 139.
Kofsky, A.: 151, 154, 188, 194.
Kolb, F.: 210, 220.
Kraft, H.: 7, 142, 211, 213, 219.
Kunzmann, S.: 215, 222.

Labriolle, P. de: 156, 159, 194.
Lamberz, E.: 172.
Lanata, G.: 118, 122, 139.
Lane Fox, R.: 152, 163, 194.
Laubmann, G.: 213.
Laurin, J.R.: 231.
Lausberg, M.: 237.
Le Bohec, Y.: 253.
Le Boulluec, A.: 106, 112, 114, 117, 118, 139, 147, 190.
Liebs, D.: 14, 15.
Liefferinge, C. van: 169, 194.
Lieu, S.N.C.: 271.
Lilla, S.R.C.: 80.
Linguiti, A.: 162, 194.
Löw, A.: 237.
Loi, V.: 211, 213, 226, 232.
Lortz, J.: 259.
Lurje, M.: 197.

McDonald, M.F.: 207.
McGuckin, P.: 243.
Madec, G.: 171, 189, 194.
Malherbe, A.J.: 83, 91.
Maranus, Prudentius: 70.
Marcovich, M.: 1, 17, 103, 109, 114, 128, 139.
Marrou, H.-I.: 74, 83, 87, 95.
Marsh, H.G.: 74.

Mastino, A.: 255.
Méhat, A.: 87-90, 96.
Meredith, A.: 186, 195.
Millar, F.: 2, 14, 16, 17, 20, 31, 178, 195, 280.
Molland, E.: 80.
Molthagen, J.: 3, 6, 8-11, 29, 32.
Mommsen, T.: 30.
Monaci Castagno, A.: 105, 121, 132, 134, 136, 139.
Monat, P.: 22, 159, 160, 195, 205, 206, 223, 227, 229, 232, 233, 245.
Montaigne, Michel de: 56.
Montserrat, D.: 271.
Moreau, J.: 7, 20, 30, 165, 195, 209, 212, 269.
Mras, K.: 178, 195.

Narcy, M.: 24, 193.
Nat, P.G. van der: 217, 233, 254.
Nautin, P.: 96, 108, 112, 115, 124, 139.
Nebes, N.: 145, 162, 195.
Nesselhauf, H.: 260.
Nestori, A.: 210.
Nörr, D.: 14, 15.

O'Brien, D.: 189.
O'Brien Wicker, K.: 23.
O'Meara, J.J.: 156-158, 163, 167, 168, 173, 176-179, 195.
Ogilvie, R.M.: 240.
Omerzu, H.: 33.
Osborn, E.F.: 80.
Otto, J.C.Th. de: 70, 71.

Pascal, Blaise: 56.
Paschoud, F.: 287.
Pazzini, D.: 119, 140.
Perrin, M.: 210, 214, 219, 232, 237, 240,
Perrone, L.: 45, 108, 112, 120, 122, 128, 135, 138, 140, 242.
Philonenko, M.: 190.
Pichler, K.: 127, 140.
Pirioni, P.: 152-154, 195.
Pöschl, V.: 271.
Pötscher, W.: 22, 23, 27.
Porter, S.: 91.
Pouderon, B.: 2, 39, 72, 96, 237.
Premerstein, A. von: 14.
Price, S.: 72, 139, 192, 265.
Prinzivalli, E.: 124, 129.

Quispel, G.: 278.

Ransome Johnson, M.: 82.
Rebillard, E.: 24, 193.
Reichert, A.: 7-10, 29.
Ressa, P.: 103, 133, 137, 140.
Ridings, D.: 73.
Riedweg, Chr.: 1, 5, 74, 166, 174, 176, 195, 196.
Rinaldi, G.: 151, 196.
Ritter, A.M.: 194.
Rizzi, M.: 104, 106, 116, 122, 141.
Robert, L.: 167, 196.
Robinson, G.: 242.
Rougé, J.: 212.
Rowland, C.: 139.
Roxan, M.M.: 255.
Ruch, M.: 48.
Runia, D.T.: 76, 79, 203.
Russell, D.A.: 16.

Säflund, G.: 255.
Saffrey, H.-D.: 153.
Saint-Maurice Esteves, M.A.: 110, 141.
Satran, D.: 105, 141.
Saxer, V.: 42.
Schäublin, Chr.: 162, 196.
Schenke, H.M.: 242.
Schickler, G.: 205, 207, 209, 211, 213, 214, 221, 232, 234, 235, 239.

Schindler, A.: 278.
Schmid, W.: 237.
Schmidt, E.A.: 271.
Schoedel, W.R.: 16, 18, 24, 197.
Schöllgen, G.: 250.
Schuster, M.: 273.
Schwarte, K.H.: 257, 283.
Scognamiglio, R.: 138.
Sfameni Gasparro, G.: 190.
Sherwin-White, A.N.: 3.
Simmons, M.B.: 173, 196, 208, 265.
Simon, M.: 283.
Sirinelli, J.: 168, 196.
Slings, S.R.: 81-84, 88-90, 101.
Sluiter, I.: 81.
Smith, A.: 5, 22, 27, 166, 174, 196.
Spawforth, A.: 70.
Staab, G.: 183, 196.
Städele, A.: 210, 212, 213, 238.
Stark, Rodney: 67.
Stemberger, G.: 33.
Sterling, G.E.: 91, 203.
Stevenson, J.: 211.
Stowers, S.K.: 83, 91.
Straume-Zimmermann, L.: 48.
Strobel, K.: 263.
Stroumsa, G.G.: 132, 141.
Swancutt, D.M.: 75, 81, 83.
Syme, R.: 3, 29, 30, 34.

Thomasson, B.E.: 250, 254.
Thraede, K.: 4, 9, 31, 238.
Tibiletti, C.: 262.
Toit, D.S. du: 183, 197.
Tränkle, H.: 58, 205, 256.

Ulrich, J.: 6, 8.
Urner, C.: 7, 8.

Vermander, J.-M.: 55, 148.
Victor, U.: 163, 197.
Vilhelmson, K.: 243.
Vössing, K.: 250, 255, 256, 279, 280.
Vogel, C.: 190.
Vogt, H.J.: 112, 141.
Vogt, J.: 7, 30, 239.
Voltaire, François Marie Arouet, dit: 56.

Waszink, J.H.: 59.
Waugh, E.: 210, 220.
Weiss, P.: 272.
Wenkebach, E.: 82.
Whittaker, H.: 22, 28, 153, 197.
Whittaker, J.: 167, 197.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von: 188, 197.
Wilcken, U.: 14, 15.
Wilken, R.L.: 24, 27, 153, 156, 157, 159, 163, 169, 180, 183, 197.
Williams, W.: 14, 15.
Wilson, J.C.: 30.
Wilson, N.G.: 16.
Winger, W.: 21, 207, 219, 222, 227, 234.
Winkelmann, F.: 151, 197.
Winslow, D.F.: 16.
Wipszycka, E.: 258.
Wlosok, A.: 3, 4, 205, 207, 209-214, 216, 219, 226, 231-234, 237-239, 242-244, 248, 271, 279.
Wolff, E.: 287.
Wolff, G.: 156, 158, 166, 169, 178, 182, 183, 198.

Young, F.: 13, 72.

Zambon, M.: 156, 168, 178, 185, 186, 198.
Ziethen, G.: 17.
Zuntz, G.: 102.

De fin janvier à fin novembre, la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique accueille pour des séjours d'étude de deux à quatre semaines comme hôtes des spécialistes des sciences de l'Antiquité. Pour une somme journalière modique, ils sont logés et nourris, et ont accès à une riche bibliothèque spécialisée. Les intéressés trouveront des informations et les conditions d'admission sur le site internet de la Fondation:

e-mail: hardt@bluewin.ch
www.fondationhardt.ch

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE N.V. PEETERS S.A.
OCTOBRE 2005